David Graeber

DEBITO

I PRIMI 5000 ANNI

In uno stile colloquiale e diretto, attraverso l'indagine storica, antropologica, filosofica, teologica, Graeber ribalta la versione tradizionale sulle origini dei mercati. Mostra come l'istituzione del debito sia anteriore alla moneta e come da sempre sia oggetto di aspri conflitti sociali: in Mesopotamia i sovrani dovevano periodicamente rimediare con giubilei alla riduzione in schiavitù per debiti di ampie fasce della popolazione, pena la deflagrazione di tutta la società. Da allora, la nozione di debito si è estesa alla religione come cifra delle relazioni morali ("rimetti a noi i nostri debiti") e domina i rapporti umani, definendo libertà e asservimento. Mercati e moneta non sorgono automaticamente dal baratto, come sostengono gli economisti fin dai tempi di Adam Smith, ma vengono creati dagli stati, che tassano i sudditi per finanziare le guerre e pagare i soldati. Gli ultimi 5000 anni di storia hanno visto l'alternarsi di fasi di moneta aurea e moneta creditizia, fino al definitivo abbandono dell'oro come base del sistema monetario internazionale nel 1971. Graeber esplora infine la crisi attuale, nata dall'abuso di creazione di strumenti finanziari da parte delle grandi banche deregolamentate, e sostiene la superiorità morale di cittadini e stati indebitati rispetto a creditori corrotti e senza scrupoli che vogliono ridurre libertà e democrazia alla misura dello spread sui titoli pubblici.

David Graeber

Debito

I primi 5000 anni

Traduzione di Luca Larcher e Alberto Prunetti

1. Sull'esperienza della confusione morale

DEBITO sostantivo: 1. somma di denaro che si deve; 2. la condizione in cui si deve del denaro; 3. un sentimento di gratitudine per un favore o un servizio.

Oxford English Dictionary

Se devi alla banca centomila dollari, la banca ti possiede. Se devi alla banca cento milioni di dollari, possiedi tu la banca.

Proverbio americano

Due anni fa, per una serie di strane coincidenze, mi sono trovato a partecipare a una festa nel giardino dell'abbazia di Westminster. Non ero proprio a mio agio. Non che gli altri invitati fossero spiacevoli o poco amichevoli o che l'organizzatore, padre Graeme, non fosse un padrone di casa cortese e affascinante. Eppure mi sentivo fuori luogo. A un certo punto, padre Graeme si è fatto avanti per dirmi che vicino a una fontana c'era qualcuno che sarei stato sicuramente felice d'incontrare. Era una gran bella donna, giovane e molto curata, che faceva l'avvocato. Il padre aggiunse: «Una sorta di attivista. Lavora per una fondazione che fornisce appoggio legale ai gruppi che combattono la povertà a Londra. Credo che avrete molto di cui parlare assieme».

Facemmo un po' di chiacchiere e lei mi parlò del suo lavoro. Le dissi che da molti anni ero impegnato nel movimento per la giustizia globale, il movimento «no global», come viene chiamato di solito dai media. Era incuriosita: ovviamente aveva letto di Seattle, di Genova, degli scontri di piazza e dei lacrimogeni, ma be', avevamo davvero realizzato qualcosa?

«In effetti» risposi «credo sia sorprendente pensare a quanto siamo riusciti a fare in quei primi due anni.»

«Per esempio?»

«Be’, per esempio, siamo riusciti a distruggere quasi completamente il Fondo monetario internazionale.»

Lei non sapeva proprio che cosa fosse il Fondo monetario internazionale. Le spiegai che il Fondo monetario internazionale sostanzialmente agisce come un racket del debito internazionale: «Sai, l’equivalente nell’alta finanza di quei tipi che vengono a spaccarti le gambe». Mi lanciai nella descrizione dello scenario storico spiegando che durante la crisi petrolifera degli anni settanta i paesi dell’OPEC finirono per riversare una copiosa quantità di nuovi capitali nelle banche occidentali, al punto che queste non sapevano come investirli; che pertanto Citibank e Chase cominciarono a mandare i loro agenti in giro per il globo per convincere i politici e i dittatori del Terzo mondo a chiedere prestiti (all’epoca lo chiamavano *go-go banking*, cioè attività bancaria d’assalto); che partirono con tassi d’interesse estremamente bassi che quasi immediatamente s’impennarono di circa il 20 per cento a causa delle severe politiche monetarie statunitensi dei primi anni ottanta; che durante gli anni ottanta e novanta questo portò alla crisi del debito dei paesi del Terzo mondo e a quel punto il FMI intervenne sostenendo che se volevano il rifinanziamento, i paesi poveri erano obbligati ad abbandonare le politiche di difesa dei prezzi dei generi alimentari di base, o le prassi di conservare riserve alimentari strategiche, e fare a meno di un sistema sanitario gratuito e della pubblica istruzione; che tutto questo ha portato al collasso dei programmi minimi di protezione per le fasce di popolazione più povere e vulnerabili del pianeta. Le parlai di povertà, del saccheggio delle risorse pubbliche, del collasso delle società, della violenza endemica, della malnutrizione, della disperazione e delle vite spezzate di milioni di persone.

«Ma qual era la *vostra* posizione?» mi chiese l’avvocato.

«Sul FMI? Volevamo abolirlo.»

«No, intendo la vostra posizione riguardo il debito dei paesi del Terzo mondo.»

«Ah, volevamo abolire anche quello. La nostra richiesta prioritaria era evitare che il FMI continuasse a imporre politiche di aggiustamento strutturale che danneggiavano direttamente la gente

comune. Ci siamo riusciti in maniera sorprendentemente veloce. La richiesta a lungo termine era la cancellazione del debito. Una sorta di giubileo biblico. Per come la vedevamo noi, il flusso di denaro che da trent'anni scorreva dai paesi poveri verso quelli ricchi era più che sufficiente.»

La sua obiezione suonò come una verità lapalissiana: «Ma quel denaro l'hanno preso in prestito! Non c'è dubbio che bisogna ripagare i propri debiti».

A quel punto mi resi conto che la conversazione si stava facendo più difficile di quanto avessi immaginato.

Da dove cominciare? Potevo partire spiegando che quei prestiti erano stati inizialmente chiesti da dittatori non eletti democraticamente che avevano stornato gran parte del denaro direttamente sui loro conti svizzeri, chiedendole di riflettere se fosse giusto pretendere che il prestito venisse restituito non dal dittatore o dai suoi compari, bensì togliendo il cibo di bocca a bambini affamati. Oppure potevo chiederle di pensare che in realtà molti paesi poveri avevano già restituito tre o quattro volte quanto avevano preso in prestito, ma che il miracolo dell'interesse composto faceva sì che l'ammontare del debito non fosse stato ancora intaccato. Potevo poi farle notare che c'è una differenza tra il rifinanziamento di alcuni prestiti e la disposizione che tali prestiti vengano concessi solo se i paesi debitori seguiranno le politiche economiche ispirate all'ortodossia del libero mercato messe a punto a Washington o Zurigo, politiche con cui i cittadini di quei paesi non sono e non saranno mai d'accordo, e che è un po' disonesto insistere sul fatto che tali paesi devono adottare costituzioni democratiche per poi pretendere che, chiunque venga eletto, non abbia comunque il controllo delle politiche economiche nazionali. O potevo anche farle notare che l'approccio di politica economica del FMI non funziona. Ma c'era un problema ancora più sostanziale e riguardava la convinzione stessa che i debiti *devono* essere saldati.

In effetti, la cosa più incredibile a proposito dell'asserzione secondo cui «ognuno deve saldare i propri debiti» è che, anche stando alla teoria economica ufficiale, non è vera. Chi presta denaro deve accettare una certa dose di rischio. Se tutti i prestiti, per

quanto scellerati, fossero sempre recuperabili – se per esempio non ci fossero leggi che regolano la bancarotta – il risultato sarebbe disastroso. Per quale ragione i prestatori non dovrebbero concedere un prestito stupido?

«Be', mi rendo conto che questo è il senso comune» aggiunsi «ma il bello è che, economicamente parlando, non è così che i prestiti dovrebbero funzionare. Se una banca avesse la garanzia che, in qualsiasi caso, potrebbe sempre riavere i propri soldi indietro con gli interessi, tutta la faccenda andrebbe a monte. Mettiamo che io vada nella prima filiale della Royal Bank of Scotland e dica: "Sapete, ho avuto una dritta su una corsa di cavalli. Pensate di potermi prestare un paio di milioni di sterline?". Ovviamente mi riderebbero in faccia. Ma solo perché sanno che se il mio cavallo non si piazza, non avranno alcun modo di riavere indietro il denaro. Ma immaginiamo che esista una legge che consenta loro di riprendersi quei soldi accada quel che accada, anche se dovessero – che so? – ridurre in schiavitù mia sorella o vendere i miei organi. Bene, in quel caso, perché non prestarmi i soldi? Perché prendersi la briga di aspettare che qualcuno entri in banca con un progetto fattibile per avviare una nuova lavanderia a gettoni o qualcosa del genere? Fondamentalmente, questa è la situazione che il Fondo monetario internazionale ha creato su scala planetaria, ed è per questo che ci siamo ritrovati con tutte queste banche pronte a sborsare miliardi di dollari per una schiera di manifesti imbroglioni.»

Non riuscii ad arrivare fino a quel punto, perché a un tratto era comparso un esperto di finanza ubriaco che, resosi conto che parlavamo di denaro, cominciò a raccontarci delle barzellette sulla moralità del rischio economico, che in breve si trasformarono in un lungo e non troppo avvincente resoconto delle sue conquiste sessuali. Mi allontanai.

Ma per alcuni giorni quella frase continuò a ronzarmi in testa:

«Non c'è dubbio che bisogna ripagare i propri debiti.»

La frase sembra così inattaccabile perché non è un'affermazione economica: è un giudizio morale. Dopo tutto, che cos'è la moralità se non ripagare i propri debiti? Dare alla gente quel che le spetta. Accettare le proprie responsabilità. Adempiere ai

propri doveri verso gli altri, così come ci si aspetta che gli altri facciano nei confronti altrui. Quale esempio più ovvio di una persona che si sottrae alle proprie responsabilità di chi rinnega una promessa o rifiuta di pagare un debito?

Mi resi conto che era la sua manifesta ovvietà a far sì che quell'asserzione fosse tanto insidiosa. Si tratta di una di quelle frasi che possono rendere ordinarie e poco rilevanti le cose più terribili. Può sembrare un giudizio pesante, ma è difficile non prendersela tanto a cuore una volta che si siano viste le conseguenze di una frase simile. E a me è successo. Per almeno due anni ho vissuto nelle regioni montuose del Madagascar. Poco prima del mio arrivo, c'era stata un'epidemia malarica. Si trattava di un'infezione molto virulenta, perché in quelle zone la malaria era stata debellata anni prima e la gente, dopo un paio di generazioni, aveva perso le proprie difese immunitarie. Il problema era questo: servivano soldi per tenere in vita il programma di eliminazione delle zanzare, perché bisognava fare una campionatura periodica per essere certi che l'anofele non si riproducesse e in caso contrario era necessario avviare dei cicli di irrorazione di agenti tossici. Non servivano troppi soldi. Ma a causa delle misure di austerità imposte dal Fondo monetario internazionale, il governo aveva tagliato i programmi di controllo della malaria. Morirono diecimila persone. Ho incontrato giovani madri addolorate per la morte dei loro bambini. Sembra difficile sostenere la tesi che la perdita di diecimila vite umane sia giustificata dal fine di garantire che la Citibank non debba ridurre le proprie perdite su un prestito concesso in modo irresponsabile, un prestito che in ogni caso non era una voce così importante sul proprio bilancio. Ma di fronte a me c'era una donna assolutamente rispettabile, che lavorava addirittura per un'organizzazione filantropica, che dava la frase per scontata: tutto sommato, dovevano quei soldi, e non ci sono dubbi che bisogna ripagare i propri debiti.

Nelle settimane successive, la frase non smetteva di ronzarmi in testa. Perché il debito? Che cosa rende questo concetto tanto potente? Il debito dei consumatori è la linfa vitale della nostra

economia. Tutti i moderni stati-nazione sono stati eretti sulla spesa in deficit. Il debito è diventato la questione centrale della politica internazionale, eppure nessuno sembra sapere propriamente cosa sia, o come si debba pensarlo.

Il fatto che non sappiamo cosa sia il debito, la flessibilità di questo concetto, è il fondamento del suo potere. Se la storia c'insegna qualcosa, è che non c'è modo migliore per giustificare relazioni sociali fondate sulla violenza del farle sembrare morali per poi riformularle nel linguaggio del debito: soprattutto perché in questo modo sembra che sia stata la vittima a fare qualcosa di male. Lo sanno bene i mafiosi e i comandanti degli eserciti invasori. Per migliaia di anni, uomini violenti sono stati capaci di dire alle loro vittime che queste dovevano loro qualcosa. Se non altro «ci devono la vita», perché non sono state uccise. Una frase emblematica.

Ai nostri giorni, per esempio, l'aggressione militare è considerata un crimine contro l'umanità e le corti internazionali, quando sono chiamate in causa, di solito chiedono che gli aggressori siano puniti pagando un risarcimento. La Germania dopo la Prima guerra mondiale ha dovuto pagare enormi riparazioni di guerra e l'Iraq sta ancora indennizzando il Kuwait per l'invasione di Saddam Hussein del 1990. Ma il debito del Terzo mondo, quello di paesi come il Madagascar, la Bolivia e le Filippine, sembra funzionare all'incontrario. I paesi debitori del Terzo mondo sono quasi esclusivamente nazioni che un tempo sono state attaccate e conquistate da paesi europei (ovvero in molti casi gli stessi paesi a cui adesso devono denaro). Per esempio, nel 1895 la Francia ha invaso il Madagascar, sciolto il governo dell'allora regina Ranavalona III e dichiarato il paese colonia francese. Tra le prime cose che il generale Gallieni fece dopo la «pacificazione», come piacque chiamarla ai francesi, ci fu l'imposizione di pesanti tasse sulla popolazione malgascia, la quale doveva rimborsare i costi necessari all'invasione. Inoltre, dal momento che le colonie francesi erano obbligate all'autonomia finanziaria, le tasse servivano a sostenere le spese di ferrovie, strade, ponti, piantagioni, tutti progetti che il regime francese desiderava realizzare. Ai contribuenti malgasci nessuno ha mai chiesto se volessero ferrovie, strade, ponti e

piantagioni, né i malgasci hanno mai avuto voce in capitolo su dove e come costruirle.[1] Al contrario, per circa mezzo secolo l'esercito e la polizia francese trucidarono un rilevante numero di abitanti del Madagascar che avevano troppo risolutamente disapprovato quell'ordine di cose (più di mezzo milione di vittime, secondo alcuni resoconti, solo durante la rivolta del 1947). Nonostante il fatto che il Magadascar non avesse mai recato alcun danno comparabile alla Francia, la popolazione di quel paese, fin dal principio, si sentì dire che doveva soldi alla Francia. Anche ai nostri giorni il popolo malgascio deve soldi alla Francia e il resto del mondo riconosce la giustizia di questo principio. La «comunità internazionale» si rende pienamente conto che esiste un problema etico solo allorché realizza che il governo malgascio sta rallentando il pagamento del debito.

Ma il debito non è solo la giustizia del vincitore: può anche essere un modo per punire quei vincitori che non dovevano vincere. In questo senso l'esempio più spettacolare è quello della storia della Repubblica di Haiti, il primo paese povero collocato in una condizione di permanente schiavitù del debito. Haiti è una nazione fondata da ex schiavi delle piantagioni che trovarono il coraggio prima di ribellarsi formulando esemplari dichiarazioni di libertà e diritti universali e poi di sconfiggere gli eserciti di Napoleone inviati per ricondurli in schiavitù. La Francia sostenne senza esitazioni che la nuova repubblica le doveva centocinquanta milioni di danni per l'espropriazione delle piantagioni, oltre alle spese dell'equipaggiamento delle spedizioni militari sconfitte. Le altre nazioni, inclusi gli Stati Uniti, convennero sulla necessità di imporre a Haiti un embargo fino al pagamento di quel debito. Si trattava di una somma deliberatamente impossibile da restituire (l'equivalente corrente di circa diciotto miliardi di dollari) e l'embargo garantì che da quel momento il nome stesso di Haiti divenisse sinonimo di debito, povertà e miseria umana.[2]

Eppure, a volte la parola «debito» sembra avere un significato completamente diverso. A partire dagli anni ottanta gli Stati Uniti, che avevano severamente richiesto ai paesi del Terzo mondo di ripagare i propri debiti, accumularono essi stessi debiti alimentati

dalle spese militari, debiti che presto fecero apparire minuscoli quelli dell’intero Terzo mondo. Il debito estero americano, tuttavia, prende la forma di buoni del tesoro detenuti da investitori istituzionali in paesi (Germania, Giappone, Corea del Sud, Taiwan, Thailandia, i paesi del Golfo Persico) che in realtà sono spesso protettorati statunitensi, coperti da basi militari americane piene di armi e attrezzature acquistate con quello stesso deficit di spesa pubblica. Adesso che la Cina è riuscita a entrare nel gioco, le cose sono un po’ cambiate (la Cina è un caso a parte, per ragioni che vedremo in seguito), ma non poi così tanto. Anche la Cina ritiene infatti che possedere troppi titoli del debito americano la collochi in posizione supina agli interessi americani, e non viceversa.

Qual è allora la natura di tutto questo denaro che viene continuamente riversato nelle casse del tesoro americano? Sono prestiti? O tributi? In passato, le potenze militari che mantenevano centinaia di basi militari al di fuori del territorio nazionale venivano definite «imperi» e gli imperi esigevano tributi dai popoli sudditi. Ovviamente il governo statunitense nega di essere un impero, ma si può sostenere facilmente che l’unico motivo per cui pretende di trattare questi pagamenti come «prestiti» e non come «tributi» è proprio per non ammettere la realtà di quel che sta accadendo.

È pur vero che, nel corso della storia, certi debiti e certi debitori sono sempre stati trattati in maniera diversa da altri. Negli anni successivi al 1720 d.C. il pubblico britannico rimase scandalizzato quando la stampa popolare rivelò le condizioni di detenzione dei debitori. Le prigioni erano regolarmente divise in due sezioni. I detenuti aristocratici, che consideravano alla moda un breve soggiorno nelle carceri di Fleet o Marshalsea, avevano a disposizione la servitù in livrea che portava vino e pasti, e potevano ricevere regolari visite dalle prostitute. I «comuni», ovvero i debitori impoveriti, si ritrovavano ai ceppi in minuscole celle «colme di parassiti e lordura», come scrisse Hallam in un articolo, «soffrendo fino alla morte per fame e febbri, senza pietà».[3]

In un certo modo l’attuale sistema economico internazionale non è altro che una versione più estesa della stessa realtà, con gli Stati Uniti come il debitore in Cadillac e il Madagascar il povero che

muore di fame nella cella a fianco, mentre i servitori del primo tengono conferenze al secondo spiegandogli che la sua irresponsabilità è causa dei suoi problemi.

Ma qui siamo di fronte a qualcosa di fondamentale, una questione filosofica che faremmo bene ad analizzare. Qual è la differenza tra un gangster che tira fuori la pistola e ti chiede mille dollari per il «fondo di protezione» e un gangster che estrae la stessa pistola per chiederti di dargli mille dollari «in prestito»? Ovviamente nessuna. Ma in certo modo, c'è una differenza. Nel caso del debito statunitense con la Corea o il Giappone, se dovesse alterarsi l'equilibrio di potenza e l'America perdesse la sua supremazia militare, cioè se il gangster perdesse i propri tirapiedi, allora quei prestiti potrebbero essere considerati in maniera differente, ovvero come mere obbligazioni. Ma l'elemento cruciale sarebbe ancora chi tiene in mano la pistola.

C'è una vecchia battuta da vaudeville che coglie il punto della situazione in maniera anche più elegante. Eccola nella versione ritoccata al meglio da Steve Wright:

L'altro giorno camminavo per la strada con un amico quando un tipo con una pistola è saltato fuori da un vicolo dicendomi: «Mani in alto». Mentre tiravo fuori il portafogli, mi sono detto: «Devo limitare le perdite». Così ho sfilato dei soldi, mi sono rivolto al mio amico e gli ho detto: «Fred, eccoti i cinquanta dollari che ti dovevo». Il rapinatore si è offeso, ha preso mille dollari dalle sue tasche, ha obbligato Fred con la pistola a prestarmeli e poi se li è fatti ridare.

A conti fatti, l'uomo con la pistola non deve fare nulla che non voglia. Ma anche per poter governare efficacemente un regime basato sulla violenza, bisogna fissare un insieme di regole. Le regole possono essere pienamente arbitrarie. Non importa nemmeno quali siano. O perlomeno non importa all'inizio. Il problema sta nel fatto che nel momento in cui si comincia a inquadrare le cose in termini di debito, la gente inizierà inevitabilmente a chiedersi chi davvero deve qualcosa e a chi.

Il debito è dibattuto da almeno cinquemila anni. Per gran parte della storia – almeno la storia degli stati e degli imperi – gli esseri umani si sono sentiti dire che devono considerarsi debitori.[4] Gli storici – in particolare gli storici delle idee – stranamente sono stati molto riluttanti ad affrontare le conseguenze di questa situazione, che più di ogni altra ha causato risentimento e sdegno perpetui. Dite alla persone che sono inferiori: sarà poco probabile che ne saranno compiaciute, ma è sorprendente quanto di rado tale asserzione conduca a una rivolta armata. Dite alle persone che potenzialmente sono uguali, ma che hanno fallito e che non si meritano neanche quello che hanno, al punto che non è più nemmeno loro: sarà più facile alimentare la loro rabbia. Ce lo insegna la storia. Da migliaia di anni, la lotta tra ricchi e poveri prende la forma del conflitto tra debitore e creditore: contese tra i pro e i contro del pagamento degli interessi, schiavitù da debito, cancellazione del debito, restituzione, ripresa di possesso, confisca dei greggi, sequestro dei vigneti, riduzione in schiavitù e vendita dei figli del debitore. Analogamente negli ultimi cinquemila anni le insurrezioni popolari sono cominciate regolarmente nella stessa maniera: con la distruzione rituale dei registri del debito, siano stati tavolette, papiri o libri mastri, a seconda del periodo storico (dopodiché, di solito, i ribelli hanno dato la caccia ai registri di proprietà della terra e delle tasse). Come piaceva dire al grande classicista Moses Finley, tutti i movimenti rivoluzionari del mondo antico avevano un unico programma: «Cancellare il debito e redistribuire la terra».[5]

Analizzare questa prospettiva pone in posizione privilegiata perché ci permette di considerare quanto del nostro linguaggio morale e religioso sia originariamente emerso proprio da questi conflitti. Termini come «pagare il fio» o «redenzione» sono i primi che vengono in mente, presi direttamente dal linguaggio dell’antica finanza. In senso più ampio, si possono trovare origini simili per espressioni come «colpevolezza», «libertà», «remissione» e addirittura «peccato». Le ragioni del debito hanno giocato un ruolo centrale nel dare forma al nostro vocabolario elementare di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

Il fatto stesso che gran parte di questo linguaggio sia stato

plasmato da discussioni sul debito lascia il concetto stranamente incoerente. In fondo, per litigare con il re bisogna usare il suo linguaggio, indipendentemente dal fatto che le premesse del discorso siano ragionevoli.

Se si guarda allora alla storia del debito, quel che si scopre innanzitutto è una profonda confusione morale. Il primo elemento che balza agli occhi è che quasi ovunque la maggior parte delle persone sostiene nello stesso tempo che (I) restituire il denaro che si è preso a prestito è una questione di semplice moralità e (II) chiunque abbia l'abitudine di prestare denaro è empio.

Su quest'ultimo punto è vero che le opinioni vanno e vengono. La situazione più estrema potrebbe essere quella incontrata in una regione dell'Himalaya orientale dall'antropologo francese Jean-Claude Galey: negli anni settanta le caste di rango più basso – i cui membri erano chiamati gli «sconfitti» perché ritenuti i discendenti di una popolazione conquistata molti secoli prima dalla casta degli attuali proprietari terrieri – vivevano in una condizione di permanente dipendenza dal debito. Senza terra né denaro, erano obbligati a chiedere prestiti ai proprietari terrieri per trovare un modo per mangiare: non per il denaro, perché le somme erano misere, ma perché i poveri debitori dovevano restituire gli interessi in manodopera, il che significa che venivano concessi loro cibo e un riparo mentre ripulivano le stalle o rifacevano il tetto alle capanne dei loro creditori. Per gli «sconfitti» – come in realtà per la maggior parte delle persone al mondo – le spese più rilevanti della loro vita erano quelle per i matrimoni e i funerali. Per tali eventi servivano soldi, che andavano sempre presi in prestito. In questi casi per i prestatori delle caste alte era prassi comune, spiega Galey, chiedere come pegno una delle figlie del debitore. Quando un povero doveva prendere denaro in prestito per il matrimonio della figlia, spesso il pegno era proprio la sposa. Dopo la prima notte di nozze ci si aspettava che si presentasse a casa del creditore, per trascorrere due mesi lì come sua concubina e poi, quando questi si fosse annoiato, veniva spedita in qualche accampamento di taglialegna per lavorare come prostituta per un anno o due ed estinguere il debito del padre. Una volta che il debito fosse stato saldato, poteva tornare dal marito

e cominciare la sua vita matrimoniale.[6]

Può sembrare scioccante, addirittura indecente, ma Galey non riferisce diffusi sentimenti d'ingiustizia. Le cose funzionavano così per tutti e non si preoccupavano neanche i bramini, che erano gli arbitri con l'ultima parola su questioni di moralità (ma questo non sorprende nessuno, perché spesso i prestatori di denaro erano per l'appunto bramini).

Anche qui ovviamente è difficile sapere che cosa dice veramente la gente in privato. Se un gruppo di ribelli maoisti, che operano in quelle regioni rurali dell'India, dovesse all'improvviso prendere il controllo del'area, per poi radunare gli usurai locali e processarli, si potrebbe ascoltare quello che la gente veramente pensa.

Ma lo scenario descritto da Galey rappresenta una sola faccia della medaglia: quella in cui gli usurai sono loro stessi la più alta autorità morale. Prendiamo invece in esame la Francia medievale, dove lo status etico dei prestatori di denaro era seriamente messo in discussione. La Chiesa cattolica aveva sempre proibito la pratica di prestare denaro a interesse, ma le regole cadevano spesso in disuso e la gerarchia ecclesiastica dovette organizzare campagne di preghiera, inviando frati mendicanti in viaggio di città in città per avvertire gli usurai che sarebbero sicuramente finiti all'inferno se non si fossero pentiti e avessero restituito gli interessi alle loro vittime.

Questi sermoni, in parte conservati e arrivati fino a noi, sono pieni di storie orrende sui castighi che Dio avrebbe inflitto ai prestatori che non si fossero pentiti: storie di uomini ricchi colpiti da follia o orribili malattie, perseguitati fin sul letto di morte dagli incubi di serpenti e demoni che presto avrebbero straziato e divorato le loro carni. Nel XII secolo, quando queste campagne raggiunsero l'apice, la Chiesa cominciò a far uso di sanzioni più dirette. Il papato dette mandato alle parrocchie locali affinché fossero scomunicati tutti gli usurai conosciuti: non potevano venir loro concessi i sacramenti e i loro corpi non potevano in alcun modo essere sepolti in terra consacrata. Un cardinale francese, Jacques de Vitry, scrivendo attorno al 1210, registrò la storia di un prestatore

particolarmente influente, i cui amici avevano fatto pressione sul parroco affinché chiudesse un occhio su quelle regole e concedesse di seppellire l'usuraio nel camposanto antistante la chiesa:

Ma poiché gli amici dell'usuraio morto insistettero a lungo, per sfuggire alle loro pressioni il prete fece una preghiera e disse: «Mettiamo il suo corpo su un asino, e vediamo qual è la volontà di Dio
e cosa ne farà: dovunque l'asino lo porti, che sia in una chiesa, in un cimitero o altrove, io lo seppellirò». Il cadavere fu messo sull'asino che, senza deviare né a destra né a sinistra, lo condusse diritto fuori della città, sino al luogo ove venivano impiccati i ladri, e impennandosi con forza scaraventò il cadavere sotto i patiboli, nel letamaio. Il prete lo abbandonò lì insieme ai ladri.[7]

Guardando alla letteratura mondiale, è quasi impossibile trovare una sola rappresentazione empatica di un prestatore di denaro, o almeno di un prestatore professionista, ovvero per definizione qualcuno che si fa pagare gli interessi. Non sono sicuro che esista un'altra professione con un'immagine pubblica tanto negativa. Forse il boia. Un fatto straordinario, considerando che gli usurai, al contrario dei boia, spesso erano parte dei ceti più ricchi e potenti delle comunità dell'epoca. Tuttavia anche solo il nome di «usuraio» evoca le immagini di squali del prestito, di denaro insanguinato, di libbre di carne, e anime in vendita. E dietro a tutto questo compare il Diavolo, spesso raffigurato come una sorta di usuraio, un contabile malefico con tanto di libri mastri, o altrimenti rappresentato come la figura che si profila alle spalle dell'usuraio, allungandogli la vita per poi impossessarsi dell'anima di quello scellerato che, a causa della sua professione, ha fatto un patto col demonio.

Da un punto di vista storico, ci sono solo due maniere efficaci con cui un prestatore possa cercare di sfuggire al pubblico disprezzo: scaricare la colpa su una terza parte oppure sostenere che il debitore è anche peggio. Nell'Europa medievale, per esempio, i signori sceglievano spesso la prima ipotesi, impiegando gli ebrei

come propri delegati. Li chiamavano addirittura «i nostri» ebrei, a indicare che si trovavano sotto la loro personale protezione, sebbene di fatto questo volesse dire soltanto che avevano previamente tolto agli ebrei ogni altro modo per sopravvivere che non fosse la pratica dell'usura (con la garanzia di essere disprezzati da tutti). A ogni modo, periodicamente i signori se la prendevano con gli ebrei e tenevano tutti i loro soldi per sé. La seconda ipotesi è più comune, ma porta a concludere che entrambe le parti contraenti un prestito siano egualmente colpevoli: l'intera faccenda è un business meschino e probabilmente entrambe sono destinate alla dannazione.

Altre tradizioni religiose hanno prospettive diverse. I codici legali del Medioevo indù ammettevano i prestiti a interesse (a condizione che l'interesse non superasse il capitale prestato) e mettevano in rilievo che se un debitore non pagava, alla successiva reincarnazione sarebbe rinato come schiavo del suo creditore (o, secondo i codici posteriori, come il suo cavallo o bue). In molte correnti buddhiste riappare lo stesso atteggiamento tollerante verso i prestatori di denaro, con conseguente avviso di karmica vendetta contro i debitori. Ma quando gli usurai si spingono troppo in avanti, appaiono le stesse storie che circolavano in Europa. Un autore del Medioevo giapponese ne riporta una, pretendendola vera, sul destino terrificante di Hiromushime, la moglie di un ricco governatore di un distretto giapponese intorno al 776 d.C.

[Donna di eccezionale avidità], aggiungeva acqua al vino di riso e con questo sakè diluito raccoglieva copiosi profitti. Quando doveva prestare qualcosa usava come strumento di misura una piccola ciotola, ma il giorno della restituzione ne teneva in mano una grande. Se dava a prestito del riso registrava piccole porzioni, ma i pagamenti di resa erano per cifre enormi. L'interesse che imponeva forzosamente era tremendo, spesso di dieci o anche cento volte il prestito originario. Nella raccolta dei debiti era rigida e non mostrava alcuna forma di pietà. Per questo in molti vivevano angosciati e avevano abbandonato le proprie case per sfuggirle, vagando in altre province.[8]

Quando morì i monaci pregarono per sette giorni sulla sua bara chiusa. Il settimo giorno il suo corpo tornò miracolosamente in vita:

Chi venne a vederla fu colpito da un fetore indescrivibile. Dalla vita in su si era trasformata in un bue, con corna di dieci centimetri che le spuntavano dalla fronte. Le due mani si erano trasformate in zoccoli e le unghie, incrinate, avevano assunto la forma bovina. Ma dalla vita in giù il suo aspetto era ancora umano. Rifiutava il riso e voleva mangiare erba. Mangiava ruminando e giaceva nuda nei suoi stessi escrementi.[9]

Una schiera di curiosi e morbosi accorse. Pieni di vergogna e afflitti da sensi di colpa, i familiari tentarono disperatamente di comprare il perdono della comunità, cancellando tutti i debiti contratti con chiunque e donando gran parte della loro ricchezza a istituzioni religiose. Alla fine, con loro sollievo, il mostro morì.

L'autore era un monaco e percepì la storia come un caso evidente di rigenerazione prematura, una donna punita dalla legge del karma per «aver violato quel che è ragionevole e giusto». Il problema era che le scritture buddhiste, su questa faccenda, non avevano un precedente specifico. Di solito erano i debitori che dovevano reincarnarsi in buoi, non i creditori. Di conseguenza, al momento di spiegare la morale della storia, la sua penna sembra decisamente confusa:

Un sutra dice: «Rinascere cavallo o bue è il pagamento di chi non ha ripagato le cose prese in prestito»; «Il debitore è come uno schiavo, il creditore come il signore». O ancora: «Un debitore è un fagiano e il suo creditore un falco». Se ti trovi nei panni di chi ha concesso un prestito, non fare eccessiva pressione sul tuo debitore affinché paghi. Se lo farai, rinascerai cavallo o bue e lavorerai per lui, che era in debito nei tuoi confronti, e lo ripagherai molte volte.[10]

Ma allora come si risolve la faccenda? Non possono mica finire entrambi come animali, ognuno nella stalla dell'altro.

Le grandi tradizioni religiose si trovano in un modo o nell'altro

in imbarazzo su questo problema. Da un lato, nella misura in cui tutte le relazioni umane implicano un debito, gli attori coinvolti sono moralmente compromessi, entrambi colpevoli per il fatto stesso di essere entrati in relazione (come minimo corrono il rischio di diventare colpevoli se c'è ritardo nel saldo del debito). D'altro canto, quando diciamo che qualcuno agisce «come se non dovesse niente a nessuno», difficilmente ci riferiamo a un esempio di virtù. Nel mondo secolarizzato, moralità significa adempiere ai propri doveri verso gli altri, e noi abbiamo sviluppato una cocciuta tendenza a immaginarci questi obblighi come debiti. Forse i monaci possono evitare il dilemma separandosi completamente dal mondo secolare, ma noi siamo condannati a vivere in un universo che non ha troppo senso.

La storia di Hiromushime è una perfetta illustrazione della strategia di respingere l'accusa al mittente: come nella storia dell'usuraio morto e dell'asino, l'enfasi su anima, escrementi e umiliazione è una forma di giustizia poetica, in cui il creditore è obbligato a provare le stesse sensazioni che i debitori provano sempre, come la degradazione e la disgrazia. Si tratta di una maniera più viscerale e vivace di porre la solita domanda: «Chi deve cosa e a chi?».

Ma questo è anche un esempio del fatto che allorché si pone questa domanda, si è già cominciato ad adottare il linguaggio del creditore. Così, se non paghiamo i nostri debiti, li salderemo «rinascendo come cavallo o bue» e se sei un creditore esoso, anche tu dovrai «ripagare» i tuoi eccessi. Anche la giustizia karmica viene ridotta al linguaggio di una transazione economica.

Siamo finalmente alla questione centrale di questo libro: che cosa significa esattamente dire che il nostro senso di moralità e giustizia si è ridotto a un linguaggio d'affari? Che cosa significa ridurre gli impegni morali a debiti? Cosa cambia quando i primi prendono la forma dei secondi? E come facciamo a parlarne quando il nostro linguaggio è stato plasmato tanto profondamente dal mercato? Da un certo punto di vista la differenza tra un impegno e un debito è semplice e scontata. Un debito è un impegno a pagare

una certa somma di denaro. Di conseguenza un debito, al contrario di altre forme d'obbligazione, può essere stimato in maniera precisa. Questo consente ai debiti di diventare semplici, freddi e impersonali, il che a sua volta li rende trasferibili. Se qualcuno deve un favore, o la sua stessa vita, a un altro essere umano, è indebitato in maniera specifica con questa persona. Ma se qualcuno è in debito di quarantamila dollari con un interesse del 12 per cento, non importa davvero chi sia il creditore e i due attori in questione non devono neanche preoccuparsi dei bisogni dell'altro, di cosa desideri o cosa sappia fare, come accadrebbe invece se la cosa dovuta fosse un favore, il rispetto o la gratitudine. Qui non c'è bisogno di calcolare le conseguenze sugli esseri umani: bisogna calcolare solo il montante, i saldi, le penalità e il tasso d'interesse. Se finisci per ritrovarti a dover abbandonare la tua casa e vagare per altre province, se tua figlia si ritrova a fare la prostituta in un accampamento di minatori – be', che sfortuna – ma per il creditore è secondario. Il denaro è denaro e gli affari sono affari.

Da questo punto di vista l'elemento cruciale – tema che sarà esplorato a lungo nelle prossime pagine – è la capacità del denaro di trasformare la moralità in una faccenda di aritmetica impersonale e, così facendo, di giustificare cose che altrimenti potrebbero sembrare oscene o indecenti. Il fattore della violenza, a cui finora ho dato importanza, può risultare secondario. La differenza tra un «debito» e un semplice obbligo morale non va ricercata nella presenza o nell'assenza di uomini armati che possono far valere quell'impegno sequestrando le proprietà del debitore o minacciando di rompergli le gambe. La differenza sta nel fatto che il creditore ha i mezzi per stabilire in maniera esatta, numericamente, quanto gli deve il debitore.

A ogni modo, guardando le cose più da vicino si scopre che i due elementi, la violenza e la quantificazione, sono intimamente collegati. In effetti è quasi impossibile trovare l'una senza l'altra. Gli usurai francesi di un tempo avevano potenti amici che sapevano farsi valere e potevano intimidire anche le autorità ecclesiastiche. Come avrebbero potuto altrimenti riscuotere debiti tecnicamente illegali? Hiromushime era assolutamente inflessibile con i suoi

debitori – «non mostrava alcuna forma di pietà» – ma era suo marito il governatore: lei non aveva bisogno di mostrare pietà. Ma chi non ha a disposizione uomini armati, non può permettersi di fare altrettanto.

Il modo in cui la violenza (o la minaccia della violenza) trasforma le relazioni umane in matematica affiorerà più volte nel corso di questo libro. Si tratta della prima fonte di quella confusione morale che ruota attorno al tema del debito. I dubbi che ne scaturiscono sono antichi quanto la civiltà stessa. Si tratta di un processo già presente nei primi registri dell'antica Mesopotamia, che poi trova la sua prima espressione filosofica nei Veda, ricompare in infinite forme nella storia documentata e ancora oggi sorregge la struttura fondamentale delle nostre istituzioni (lo stato, il mercato, i nostri concetti più rilevanti, come libertà, moralità, socialità): istituzioni tutte modellate da una storia di guerre, conquiste e schiavitù in forme che non possiamo neanche percepire, perché non sappiamo più immaginare le cose in maniera diversa da come sono.

Questo è un momento importante per riesaminare la storia del debito, per evidenti ragioni. Nel settembre 2008, è cominciata una crisi finanziaria che ha minacciato di bloccare l'intera economia mondiale. Per molti aspetti l'economia mondiale si è davvero fermata: le navi hanno smesso di attraversare gli oceani e sono finite a migliaia all'asciutto nei cantieri; le gru da costruzione sono state smantellate e non si sono più innalzati nuovi edifici, mentre le banche hanno perlopiù smesso di concedere prestiti. Sulla scia di tutto questo ci sono state manifestazioni di rabbia pubblica e sconcerto, e poi è anche iniziato un dibattito pubblico sulla natura del debito, del denaro, delle istituzioni finanziarie che tengono in pugno il destino delle nazioni.

Ma questa è stata solo l'ennesima istanza di un dibattito che non si è mai concluso.

La ragione per cui la gente era pronta alla ripresa di questo dibattito sta nel fatto che quanto ci è stato raccontato negli ultimi dieci anni (almeno) si è rivelato una colossale menzogna. Non si può dire in modo più educato. Per anni, abbiamo tutti sentito parlare di

una schiera di nuove e sofisticate innovazioni finanziarie: derivati sul credito, derivati sui beni, derivati sui mutui, titoli ibridi, swap creditizi eccetera. Questi nuovi mercati del debito erano così elaborati, secondo una storia dura a morire, che un'importante società di investimenti ha dovuto assumere degli astrofisici per gestire dei programmi di contrattazione tanto complessi che neanche gli esperti di finanza riuscivano a comprendere. Il messaggio era chiaro: lasciate queste cose ai professionisti, voi non ci potete capire niente. Anche se non vi piacciono troppo i capitalisti finanziari (e in pochi erano disposti a sostenere che ci fosse qualcosa di piacevole al suono di queste due parole), essi non sono altro che persone di enormi capacità, così abili che non si può neanche concepire un controllo democratico dei mercati finanziari (rimasero agganciati all'amo anche molti accademici: ricordo, partecipando a certi convegni nel 2006 e nel 2007, di aver ascoltato teorici alla moda che presentavano relazioni in cui sostenevano che le nuove forme di cartolarizzazione del debito, rese possibili dalle tecnologie informatiche, annunciavano imminenti trasformazioni delle nozioni di tempo, di possibilità, della realtà stessa. Ricordo di aver pensato: «Che idioti!». Non mi sono sbagliato).

Poi, quando è venuto il momento di rovistare tra le macerie, è saltato fuori che molti (se non tutti) prodotti finanziari non erano altro che sofisticata spazzatura. Operazioni del tipo: vendere a famiglie impoverite mutui concessi a condizioni che rendevano inevitabile l'insolvenza; accettare scommesse su quanto tempo ci avrebbe messo l'intestatario del mutuo a fallire; confezionare mutuo e scommessa in un solo prodotto e rivenderlo a investitori istituzionali (che forse erano pure i fondi pensione dell'intestatario del mutuo) sostenendo che avrebbe sicuramente fruttato soldi in ogni caso, consentendo agli investitori di far circolare questi pacchetti come se fossero denaro; rovesciare la responsabilità di liquidare la scommessa su di un gigantesco gruppo assicurativo che, se fosse affondato sotto il peso dei debiti (cosa effettivamente successa), sarebbe allora stato soccorso con i soldi dei contribuenti (cosa effettivamente successa).[11] In altre parole, tutto questo assomiglia a una versione insolitamente elaborata di quel che

facevano le banche quando prestavano denaro ai dittatori in Bolivia e in Gabon nei tardi anni settanta; concedere prestiti assolutamente irresponsabili sapendo pienamente che, una volta che si fosse saputo, politici e burocrati si sarebbero dati da fare perché fossero comunque rimborsati, non importa quante vite umane avrebbero dovuto essere devastate a questo fine.

Ma la differenza era che stavolta i banchieri giocavano su una scala inconcepibile: l'ammontare totale del debito che avevano contratto era più grande del Prodotto interno lordo di ogni paese al mondo; il che fece andare il mondo in testacoda e quasi distrusse l'intero sistema.

Esercito e polizia si sono bardati per fronteggiare rivolte e tumulti inattesi, ma nessuno si è fatto avanti. E non ci sono stati nemmeno significativi cambiamenti nella gestione del sistema. All'epoca tutti davano per scontato che, con lo sgretolamento delle istituzioni fondamentali del capitalismo americano (Lehman Brothers, Citibank, General Motors) e col rivelarsi falsa ogni pretesa di superiore saggezza, sarebbe almeno iniziato un ampio dibattito sulla natura del debito delle istituzioni creditizie. E non solo un dibattito.

Sembrava che molti fossero disposti a soluzioni radicali. Alcuni sondaggi riscontravano che una schiacciante maggioranza di americani riteneva che le banche non andassero salvate, *non importa quali fossero le conseguenze economiche*, ma che si dovesse invece salvare i cittadini comuni schiacciati da un mutuo che valeva meno del valore della casa. Una situazione straordinaria, per gli Stati Uniti. Dai tempi in cui erano una colonia, gli americani sono sempre stati la popolazione meno solidale con i debitori. Anche questo in un certo modo è strano, perché l'America è stata fondata in parte da debitori in fuga, ma si tratta di un paese in cui è radicata l'idea che la moralità consista nel ripagare i propri debiti. Nell'era coloniale, spesso si inchiodava a un palo l'orecchio di un debitore insolvente. Gli Stati Uniti sono stati l'ultimo paese al mondo ad adottare una legge sul fallimento: nonostante il fatto che nel 1787 la Costituzione imponesse che il nuovo governo si impegnasse in questo senso, tutti i tentativi di una legge sulla bancarotta furono respinti «sulla base di

obiezioni morali» fino al 1898.[12] Il cambiamento fu quindi epocale. Per questa stessa ragione, coloro che avevano l'incarico di moderare il dibattito sui media e nelle aule parlamentari, hanno deciso che i tempi non fossero maturi. Di fatto il governo degli Stati Uniti ha affrontato il problema con una soluzione d'emergenza da tre trilioni di dollari e niente è cambiato. I banchieri sono stati salvati, i piccoli debitori, a parte poche e meschine eccezioni, no.[13] Al contrario, nel mezzo della più grande recessione economica dagli anni trenta, cominciamo a vedere i colpi di coda contro i piccoli debitori, portati a segno dalle società finanziarie che si sono adesso rivolte allo stesso governo che le ha salvate affinché applichi tutto il rigore della legge contro i cittadini comuni che si ritrovano nei guai a causa della finanza. «Non è un crimine dovere dei soldi a qualcuno» riporta lo *Star Tribune*, quotidiano dell'area metropolitana di Minneapolis-St. Paul, «ma la gente viene sistematicamente buttata in galera per non aver saldato i propri debiti.» Nel Minnesota «l'uso di ordinanze d'arresto contro i debitori è aumentato del 60 per cento negli ultimi quattro anni, con 845 casi registrati nel 2009 [...]. Nell'Illinois e nella parte sudoccidentale dell'Indiana alcuni giudici hanno incarcerato i debitori per non aver saldato il pagamento delle loro somme, come prescritto dalla corte. In casi estremi, c'è gente che è rimasta in carcere fino al pagamento di una somma minima. Nel gennaio 2010 un giudice ha condannato a Kenney, nell'Illinois, un uomo "all'incarcerazione a tempo indeterminato", cioè finché non avesse tirato fuori i trecento dollari che doveva a un commerciante di legname».[14]

In altre parole, stiamo andando verso la restaurazione delle prigioni per debitori. Nel frattempo il dibattito si è impantanato, e la rabbia popolare contro le operazioni di salvataggio delle banche esaurita in esplosioni incoerenti, e sembra che stiamo precipitando verso la prossima grande catastrofe finanziaria: l'unica questione in sospeso è quanto tempo ci metterà ad arrivare.

Abbiamo raggiunto il punto in cui lo stesso Fondo monetario internazionale, nel tentativo di ridefinirsi come la coscienza del capitalismo globalizzato, ha cominciato a emettere bollettini d'allarme: se continuiamo così, è probabile che la prossima volta

non ci saranno più operazioni di salvataggio. La gente non accetterà un'altra mossa simile e di conseguenza tutto finirà a rotoli. Un giornale ha titolato di recente: «Il FMI avverte che un secondo salvataggio "minaccerebbe la democrazia"»[15] (ovviamente per «democrazia» intendendo «capitalismo»). Vorrà certo dire qualcosa se anche quelli che si considerano responsabili della gestione dell'attuale sistema economico globale, che fino a pochi anni fa agivano come se il sistema potesse andare avanti per sempre, adesso vedono l'apocalisse spuntare da ogni dove.

Su questo punto, il Fondo monetario internazionale ha ragione. Abbiamo tutti i motivi per credere che siamo sulla soglia di cambiamenti epocali.

Per generale ammissione, l'impulso comune è di considerare qualsiasi fenomeno assolutamente nuovo. Questo è tanto più vero quando si parla di denaro. Quante volte ci hanno detto che l'avvento della moneta virtuale, la dematerializzazione del contante in plastica e la trasformazione del dollaro in informazione elettronica ci avrebbero condotto in un nuovo mondo finanziario senza precedenti? La convinzione che ci trovassimo in un territorio inesplorato ha reso possibile a Goldman Sachs, AIG e soci di persuadere la gente che nessuno poteva comprendere il funzionamento dei loro nuovi e abbaglianti strumenti finanziari. Ma se ci collochiamo in una prospettiva storica di più larga scala, la prima cosa che si apprende è che non c'è niente di nuovo nel concetto di moneta virtuale. In realtà, è stata proprio questa la forma originaria del denaro. Il sistema di credito, i conti e anche la nota-spese esistevano molto prima del denaro contante. Sono cose vecchie quanto la stessa civiltà.

Vero, la storia tende a muoversi avanti e indietro tra periodi dominati dalla tesaurizzazione – in cui si dà per scontato che oro e argento *sono* denaro – e periodi in cui la moneta è considerata un'astrazione, un'unità virtuale di conto. Ma storicamente è venuta prima la moneta intesa come credito e oggi stiamo assistendo al ritorno di assunti che sarebbero stati reputati senso comune nel Medioevo o addirittura nell'antica Mesopotamia.

Ma la storia ci fornisce affascinanti indizi di quel che potremmo aspettarci. Per esempio, nel passato le epoche in cui il denaro era considerato credito virtuale implicavano quasi invariabilmente la creazione di istituzioni finalizzate a evitare che tutto andasse a rotoli (ovvero per impedire che chi prestava denaro si associasse a burocrati e politici per spremere la gente come accade adesso): istituzioni che avevano lo scopo di proteggere i debitori. La nuova epoca della moneta come forma di credito in cui ci troviamo oggi sembra essere cominciata in direzione opposta, ovvero con la creazione di istituzioni globali come il Fondo monetario internazionale messo a punto per proteggere non i debitori ma i creditori. Al tempo stesso, sul piano della dimensione storica di lungo respiro di cui stiamo parlando, un decennio o due sono niente. Non abbiamo ancora idea di quel che ci aspetta.

Questo libro è una storia del debito, ma usa al tempo stesso questa storia per porre domande fondamentali su cosa sono e cosa potrebbero essere gli individui e le società umane: che cosa dobbiamo davvero l'un l'altro; che cosa significa il fatto stesso di porre questa domanda. Pertanto, il libro inizia col tentativo di sgonfiare una serie di miti – non solo il Mito del Baratto, affrontato nel primo capitolo, ma altri miti concorrenti sui debiti primordiali con gli dèi o con lo stato – che in un modo o in un altro formano la base del senso comune sulla natura dell'economia e della società. Secondo la visione del senso comune, lo stato e il mercato torreggiano sopra ogni altra cosa come principi diametralmente opposti. La realtà storica rivela, nondimeno, che sono nati assieme e sono sempre stati intrecciati tra loro. Quel che queste tesi erronee hanno in comune, come vedremo in seguito, è che tendono a ridurre le relazioni umane a scambi, come se i nostri legami con la società, addirittura con l'universo, possano essere descritti nei termini degli affari economici. Questo ci porta a un'altra domanda: se al centro non c'è lo scambio, allora che cosa c'è? Nel capitolo cinque, comincerò a rispondere alla domanda attingendo ai risultati dell'antropologia per descrivere lo scenario di una base morale della vita economica; poi tornerò alla questione delle origini della moneta

per dimostrare come il principio stesso dello scambio sia emerso in gran parte come risultato della violenza e che le reali origini del denaro vadano rinvenute nel crimine e nella remunerazione, nella guerra e nella schiavitù, nell'onore, nel debito e nel riscatto. Tutto ciò a sua volta apre la strada, con il capitolo ottavo, a intraprendere una vera e propria storia degli ultimi cinquemila anni del debito e del credito, con le grandi alternative tra epoche di denaro fisico e virtuale. Molte delle scoperte qui riportate sono veramente inattese: dalle origini delle concezioni moderne di diritti e libertà nelle antiche leggi sulla schiavitù fino alle origini del capitale di investimento nel buddhismo medievale cinese, per arrivare al fatto che molte delle tesi più celebri di Adam Smith sembrano essere state rubacchiate dalle opere dei teorici del libero mercato della Persia medievale (una storia che, detto per inciso, solleva interessanti implicazioni per la comprensione dell'attuale forza d'attrazione dell'islam politico). Tutto ciò prepara la strada a un nuovo modo di affrontare la storia degli ultimi cinquemila anni, dominati da imperi capitalisti, e ci consente perlomeno di cominciare a chiederci quale sia davvero la posta in gioco ai giorni nostri.

Per molto tempo c'è stato un generale consenso nel mondo intellettuale sul fatto che non potessimo più porci «grandi questioni». Sembra invece che non abbiamo altra scelta che mettere sul tavolo queste domande irrisolte.

2. Il mito del baratto

Per ogni domanda penetrante e complicata c'è una risposta assolutamente semplice e diretta, che è sbagliata.

H.L. MENCKEN

Qual è la differenza tra un semplice impegno, l'idea che dobbiamo comportarci in certo modo, che dobbiamo qualcosa a qualcuno, e un debito in senso stretto? La risposta è semplice: il denaro. La differenza tra un debito e un'obbligazione morale sta nel fatto che il debito può essere quantificato in maniera precisa attraverso il denaro.

Il denaro non solo rende possibile il debito, ma fa la sua comparsa esattamente nello stesso momento. Tra i primi documenti scritti che ci sono arrivati compaiono alcune tavolette mesopotamiche che registrano debiti e crediti, razioni di viveri distribuite dai templi, denaro dovuto per l'affitto di terreni di proprietà religiosa, tutto minuziosamente specificato in grano e argento. Del resto, tra le prime opere di filosofia morale troviamo riflessioni sulla moralità come forma di debito, ovvero immaginata in termini di denaro.

Una storia del debito quindi è necessariamente una storia del denaro e il modo più facile per comprendere il ruolo che il debito ha giocato nella società umana è seguire le forme assunte dal denaro, le maniere in cui è stato usato nel corso dei secoli e le ragioni che inevitabilmente derivano da tutto questo. Tuttavia si tratta di una storia del denaro diversa da quella a cui siamo abituati. Quando gli economisti parlano delle origini della moneta, per esempio, hanno sempre dei ripensamenti a proposito del debito. Prima viene il baratto, poi la moneta: il credito si sviluppa solo più tardi. Anche consultando testi sulla storia monetaria in Francia, India o Cina, tanto per fare un esempio, quel che di solito si trova è una storia del

conio di monete, senza quasi nessun riferimento agli accordi sul credito. Per quasi un secolo, antropologi come me hanno suggerito la possibilità che tale scenario fosse errato. La versione della storia economica classica ha poco a che fare con quel che si osserva esaminando com'è veramente gestita quasi ovunque la vita economica, nelle comunità e nei mercati reali, dove è molto probabile scoprire che ognuno sia indebitato con qualcun altro in decine di modi diversi, e molte transazioni hanno luogo senza l'uso di moneta corrente.

Perché questo divario di vedute?

In parte per la natura della prova documentaristica: le monete fanno parte della documentazione archeologica, gli accordi sul credito solitamente no. Tuttavia il problema è più profondo. L'esistenza del debito e del credito ha sempre rappresentato uno scandalo per gli economisti, dal momento che è quasi impossibile sostenere che chi presta e riceve denaro lo faccia per ragioni squisitamente «economiche» (per esempio, un prestito a un estraneo non è la stessa cosa di un prestito a un cugino). Così era importante inventarsi una storia del denaro in un mondo immaginario in cui non ci fosse posto per credito e debito. Prima di applicare gli strumenti dell'antropologia per illustrare la vera storia del denaro, bisogna capire cosa c'è che non va nella ricostruzione convenzionale.

Solitamente gli economisti parlano di tre funzioni della moneta: mezzo di scambio, unità di conto e riserva di valore. Tutti i manuali di economia danno un'importanza prioritaria alla prima funzione. Ecco un brano abbastanza tipico tratto da *Economics* di Case, Fair, Gärtner e Heather (1996):

La moneta è vitale per il funzionamento di un'economia di mercato. Provate a immaginare come sarebbe la vita senza denaro. L'alternativa a un'economia monetaria è il baratto, dove le persone si scambiano beni e servizi direttamente con altri beni e servizi, senza l'intermediazione del denaro.

Come funziona un sistema di baratto? Supponiamo che per colazione volete croissant, uova e succo d'arancia. Invece di andare

in un negozio di alimentari e comprarvi questi beni con il denaro, dovete trovare qualcuno che ne disponga e sia disposto a scambiarli. Dovete anche voi avere qualcosa che possa interessare al fornaio, al fornitore di succhi di frutta e al venditore di uova. Disporre di matite da scambiare non vi servirà granché se il fornaio e i venditori di succhi e uova non sono interessati alle matite.

Un sistema di baratto richiede una doppia coincidenza di bisogni perché abbia luogo uno scambio. Ovvero, per eseguire uno scambio non devo solo trovare qualcuno che possegga ciò che io desidero, ma quella persona deve anche volere ciò che io ho. Quando l'assortimento dei beni scambiati è piccolo, come nelle economie relativamente poco sofisticate, non è difficile trovare qualcuno con cui scambiare beni e il baratto è diffuso.[1]

Quest'ultimo punto è discutibile, ma formulato così, in maniera tanto vaga, sembra difficile da confutare.

In una società complessa, con molte merci, il baratto implica difficoltà insormontabili. Immaginate di dover trovare le persone che possono offrire tutte le cose che comprate di solito quando andate in un negozio di generi alimentari e che siano disposte ad accettare i beni che potete offrire in cambio delle loro merci. Alcuni mezzi di scambio (o di pagamento) convenuti eliminano efficacemente il problema della doppia coincidenza di merci desiderate.[2]

Bisogna evidenziare che tutto questo non è presentato come qualcosa che sia successo veramente, ma come un mero esercizio logico. «Per vedere i benefici per una società di un mezzo di scambio» scrivono Begg, Fischer e Dornbusch (*Economics*, 2005) «immaginate un'economia di baratto.» «Immaginate le difficoltà che avreste oggi» scrivono Maunder, Myers, Wall e Miller (*Economics Explained*, 1991) «se doveste scambiare il vostro lavoro direttamente con i frutti del lavoro di qualcun altro.» «Immaginate di avere dei galli» scrivono Parkin e King (*Economics*, 1995) «e di volere rose.»[3] Gli esempi si moltiplicano all'infinito. Quasi ogni manuale di

economia adottato ai nostri giorni pone il problema allo stesso modo. Storicamente, si osserva, sappiamo dell'esistenza di un'epoca in cui non c'era il denaro. Come sarà stato? Immaginiamoci un'economia come quella contemporanea, ma priva di moneta: sarebbe decisamente una situazione problematica. Di sicuro la gente ha inventato la moneta per una questione di efficienza.

La storia del denaro secondo gli economisti comincia sempre col fantastico mondo del baratto. Il problema è dove collocare questa fantasia nel tempo e nello spazio: stiamo parlando di uomini delle caverne, degli abitanti delle isole del Pacifico o della frontiera americana? Un manuale di Joseph Stiglitz e John Driffill ci conduce in una città immaginaria del New England o del Midwest:

Si può immaginare un contadino all'antica che pratica il baratto con il maniscalco, il droghiere e il dottore della sua piccola città. Perché un semplice baratto funzioni, è però necessaria una doppia coincidenza di bisogni: Henry ha le patate e vuole le scarpe, Joshua ha un paio di scarpe che gli avanzano e vuole le patate. Il baratto può farli entrambi felici. Ma se Henry ha legna da ardere e Joshua non ne ha bisogno, allora per scambiare le scarpe di Joshua uno di loro (o entrambi) deve andare alla ricerca di altre persone con la speranza di fare uno scambio multilaterale. Il denaro ci dà la possibilità di fare scambi multilaterali in maniera molto più semplice: Henry vende la sua legna a qualcun altro e col denaro che ottiene compra le scarpe di Joshua.[4]

Si tratta ancora di uno scenario artificiale, simile al presente, ma con la rimozione del denaro alla fine risulta privo di senso: chi aprirebbe mai un negozio di generi alimentari in un posto simile? E come arriverebbero i rifornimenti? Mettiamo da parte questa faccenda. C'è una ragione molto semplice per cui tutti coloro che scrivono i manuali di economia ci propinano sempre la stessa storia. Per gli economisti, è davvero la storia più importante che sia stata mai raccontata. In effetti, proprio raccontando questa storia, non a caso nell'anno 1776, Adam Smith, professore di filosofia morale all'Università di Glasgow, diede vita alla disciplina economica.

Non era interamente farina del suo sacco. Già nel 330 a.C.

Aristotele speculava nel suo trattato sulla politica su linee di pensiero abbastanza simili. Sosteneva che in principio le famiglie producevano da sole ciò di cui avevano bisogno. Col tempo qualcuno gradualmente si era specializzato: chi produceva grano, chi faceva il vino e poi scambiava un prodotto con l'altro.[5] Il denaro, supponeva Aristotele, doveva essere emerso da questo processo. Ma in che modo sia comparso Aristotele non l'ha mai detto chiaramente, al pari dei tanti studiosi medievali che hanno di tanto in tanto ripetuto la storia.[6]

Negli anni successivi ai viaggi di Cristoforo Colombo, mentre avventurieri spagnoli e portoghesi perlustravano il mondo alla ricerca di oro e argento, queste storie un po' vaghe scomparvero. Di sicuro non conserviamo testimonianze di qualcuno che si sia imbattuto in una terra del baratto. In Africa e nelle Indie Occidentali molti viaggiatori del XVI e XVII secolo davano per scontato che quelle società avessero una loro forma di denaro, perché tutte le società hanno un governo e ogni governo batte moneta.[7]

D'altro canto Adam Smith era deciso a ribaltare i saperi acquisiti della sua epoca. Rifiutava più di ogni altra cosa la tesi che la moneta fosse una creazione del governo. In questo Smith era l'erede intellettuale della tradizione liberale di filosofi come John Locke, che aveva sostenuto che il governo nasce dal bisogno di proteggere la proprietà privata e funziona al meglio quando si limita a tale funzione. Smith estende questo argomento dichiarando che la proprietà, il denaro e i mercati non solo esistevano prima delle istituzioni politiche, ma hanno rappresentato la fondazione stessa della società umana. Ne consegue che se il governo deve giocare un qualche ruolo negli affari monetari, questo si limita alla garanzia della validità della moneta. Solo con una tesi del genere si può sostenere che l'economia sia un campo dell'indagine umana dotato di proprie leggi e principi, ovvero una disciplina distinta dall'etica o dalla politica.

Vale la pena esporre in dettaglio la tesi di Smith perché, come ho detto, è il grande mito fondatore dell'economia.

Smith comincia con questa domanda: qual è, propriamente

parlando, la base della vita economica? Si tratta di una certa propensione «a trafficare, barattare e scambiare una cosa per l'altra». Gli animali non lo fanno. «Nessuno ha mai visto un cane fare con un altro cane uno scambio leale e deliberato di un osso contro un altro.»[8] Ma gli esseri umani, se lasciati ai loro progetti, cominceranno inevitabilmente a fare confronti e scambi di merci: è proprio questo che gli umani fanno tipicamente. Anche la logica e la conversazione sono forme di scambio e, come in ogni altro ambito, gli individui cercano sempre di ottenere da questo scambio il migliore beneficio, il maggiore profitto.[9]

Questa spinta allo scambio, a sua volta, crea la divisione del lavoro responsabile di ogni conquista e civiltà umana. Qui la scena si sposta in una di quelle meravigliose e remote terre di fantasia care agli economisti, un amalgama di indiani nordamericani e pastori nomadi dell'Asia centrale:[10]

In una tribù di cacciatori o pastori qualcuno fa archi e frecce, per esempio, con maggiore rapidità e destrezza di tutti gli altri, e frequentemente li scambia coi suoi compagni per bestiame e cacciagione. Egli trova che in questa maniera può ottenere più bestiame e cacciagione che se andasse egli stesso a cacciare. In considerazione del suo proprio interesse, dunque, la fabbricazione di archi e di frecce diventa la sua attività principale ed egli stesso una specie di armaiolo. Un altro eccelle nel fabbricare le strutture e i tetti delle piccole capanne o case trasportabili. In questo modo egli si rende utile ai suoi vicini che lo remunerano nella stessa maniera con bestiame e cacciagione, fintanto che trova conveniente dedicarsi interamente a questa occupazione e diventare un falegname costruttore di case. Allo stesso modo un terzo diventa fabbro o calderaio; un quarto conciatore o spianatore di cuoio o pelli, la parte principale del vestiario dei selvaggi.

La gente si rende conto di un problema solo dopo aver realizzato di avere nella propria comunità esperti costruttori di frecce o di tende. Va notato che in tutti questi esempi troviamo una certa propensione a convertire i selvaggi immaginari in gestori di

negozietti di piccoli centri abitati.

Ma quando la divisione del lavoro cominciava ad affermarsi, questa capacità di scambio doveva essere frequentemente assai ostacolata e impacciata nel suo funzionamento. Supponiamo che un uomo possegga di una certa merce più di quanto gli sia necessario, mentre un altro ne abbia di meno. Il primo sarebbe conseguentemente lieto di vendere e il secondo di acquistare una parte di questa eccedenza. Ma se quest'ultimo non avesse nulla di cui il primo ha bisogno, non si potrebbe avere alcuno scambio. Il macellaio ha in negozio più carne di quanto egli stesso consumi e il birraio e il panettiere sarebbero entrambi disposti ad acquistarne una parte. Ma essi non hanno nulla da offrire in cambio[...].

Per evitare gli inconvenienti di siffatte situazioni, in tutti i periodi della società ogni uomo prudente, dacché la divisione del lavoro ha cominciato ad affermarsi, deve naturalmente aver cercato di amministrare i suoi interessi in maniera tale da avere presso di sé, oltre al prodotto particolare della sua industria, una certa quantità di qualche altra merce o di quant'altro egli ritenesse che poche persone potessero rifiutare in cambio del prodotto della loro industria.[11]

Così alla fine ognuno comincerà inevitabilmente ad accumulare riserve delle merci che probabilmente saranno richieste da altri. Il risultato è paradossale, perché, da un certo punto di vista, il bene accumulato invece di diventare meno costoso, diventa più pregiato (divenuto, in realtà, una forma di moneta).

Si dice che il sale sia lo strumento comune di commercio e scambio in Abissinia; una specie di conchiglie in alcune parti della costa dell'India; merluzzo secco a Terranova; tabacco in Virginia; lo zucchero in alcune delle nostre colonie delle Indie Occidentali; cuoio o pelli conciati in taluni altri paesi; vi è tuttora un villaggio in Scozia dove non è raro, mi si dice, che un operaio paghi il pane o la birra con chiodi invece che in moneta.[12]

Ovviamente, almeno per il commercio a lunga distanza, tutto questo si consolida nei metalli preziosi, adatti a fungere da moneta circolante perché duraturi, trasferibili e capaci di essere divisi in porzioni più piccole e identiche.

Differenti metalli sono stati usati da differenti nazioni a questo scopo. Il ferro era lo strumento comune di commercio tra gli antichi spartani; il rame tra gli antichi romani; l'oro e l'argento tra tutte le nazioni ricche e commerciali.

Sembra che originariamente tali metalli fossero usati a questo scopo in barre grezze, senza alcuna impronta o conio [...].

L'uso dei metalli in questa forma primitiva era soggetto a due grandissimi inconvenienti: primo, il disagio della pesatura; secondo, quello di saggiarli. Nei metalli preziosi, dove una piccola differenza di quantità comporta una grande differenza di valore, anche la pesatura, fatta con esattezza, richiede accuratissimi pesi e bilance. La pesatura dell'oro in particolare è operazione alquanto delicata [...].[13]

Non è difficile vedere dove tutto questo va a finire. Usare lingotti irregolari di metallo è più semplice che barattare, ma standardizzare questi lingotti non renderebbe tutto ancora più semplice? Si potrebbero stampare pezzi di metallo con indicazioni uniformi che ne garantiscano peso e titolo, con tagli differenti. Ovviamente l'idea ebbe successo, e così nacque il conio, che a sua volta aveva bisogno di un governo che facesse funzionare la zecca. Ma nella versione classica di questa storia i governi hanno un unico e limitato ruolo, ovvero garantire il rifornimento di denaro, e tendono ad assolverlo male, perché nella storia re senza troppi scrupoli compiono truffe svalutando la moneta e provocando inflazione e altri disastri politici, in quella che era solo questione di semplice buonsenso comune economico.

Questa storia ha giocato un ruolo cruciale nella fondazione dell'economia come disciplina, ma anche nell'idea stessa che esista qualcosa chiamato «economia» che opera secondo regole proprie, separate dalla vita morale e politica, che gli economisti prendono

come proprio campo di studio.

«L'economia» sarebbe il luogo in cui assecondiamo la nostra naturale propensione a scambiare e fare baratto. Continuiamo ancora a barattare e scambiare e lo faremo sempre con il denaro, nella maniera più efficiente.

Alcuni dettagli di questa storia in seguito sono stati migliorati da economisti come Carl Menger e Stanley Jevons, che hanno aggiunto svariate equazioni matematiche per dimostrare che un gruppo casualmente assortito di persone con desideri qualsiasi potrebbe in teoria produrre non solo una singola merce da usare come moneta circolante ma un sistema uniforme di prezzi. In questo processo hanno anche sostituito le parole generiche con un impressionante vocabolario tecnico (per esempio, gli «inconvenienti» sono diventati «costi di transazione»). L'aspetto più importante, comunque, è che ormai questa storia sia diventata una questione di senso comune per molte persone. La insegniamo ai bambini nei libri di testo e nei musei. Tutti la conoscono: «C'era una volta il baratto. Era difficile e allora la gente inventò il denaro. Poi arrivarono le banche e il credito». Una progressione semplice e diretta, un processo sempre più elaborato e astratto che ha condotto l'umanità, logicamente e inesorabilmente, dallo scambio di zanne di mastodonte del paleolitico ai mercati azionari, gli *hedge funds* e i derivati cartolarizzati.[14]

Questa storia è ormai onnipresente e di sicuro la troverete in ogni luogo in cui ci sono soldi. Un tempo, nella città di Arivonimamo, nel Madagascar, ho avuto il privilegio di intervistare un Kalanoro, una piccola creatura fantasmagorica che un medium del posto sosteneva di tenere nascosta nella sua abitazione, in una cassa. Lo spirito apparteneva al fratello di un famoso usuraio locale, una donna orribile che si chiamava Nordine. In tutta onestà ero un po' riluttante e non volevo avere niente a che fare con quella famiglia, ma alcuni amici insistettero perché tutto sommato si trattava di una creatura del passato. La creatura parlava da dietro un paravento con un inquietante e misterioso tremolio della voce che pareva venire da un altro mondo. Ma sembrava interessata solo a parlare di soldi. Alla fine, un po' irritato da quella farsa, le chiesi:

«Ma quando eri ancora viva, cosa te ne facevi dei soldi?».

Immediatamente la voce rispose: «No, non usavamo il denaro. Nel passato barattavamo le cose direttamente, gli uni con gli altri».

Insomma, questa storia del baratto si può ascoltare ovunque, perché è il mito fondativo del nostro sistema di relazioni economiche. Una storia radicata nel senso comune anche in posti come il Madagascar, al punto che la gente non immagina altre spiegazioni per la genesi del denaro.

Il problema è che non esiste una prova che ciò che la storia racconta sia mai accaduto davvero, mentre ne esiste un numero considerevole che suggerisce che la storia sia falsa.

Per secoli gli esploratori hanno cercato, senza successo, di trovare questa favolosa terra del baratto. Adam Smith ambienta la sua storia fra gli indigeni nordamericani, altri preferiscono l'Africa o il Pacifico. Ai tempi di Smith, si poteva perlomeno dire che la letteratura più attendibile sui sistemi economici dei nativi americani non fosse disponibile nelle biblioteche scozzesi. Ma a metà del XIX secolo, le descrizioni delle Sei Nazioni irochesi di Lewis Henry Morgan erano ampiamente pubblicate e illustravano chiaramente che la principale istituzione economica delle nazioni irochesi era costituita dalle «case lunghe» dove venivano conservati molti beni che poi erano redistribuiti dai consigli delle donne. Nessuno aveva mai scambiato punte di freccia per fette di carne. Gli economisti erano all'oscuro di questa informazione.[15] Stanley Jevons, che nel 1871 scrisse un libro considerato un classico sulle origini del denaro, ha preso i suoi esempi direttamente da Smith – compresi gli indiani che scambiano cacciagione per pelli di alce e castoro – e non ha fatto uso delle descrizioni che ormai circolavano della vita degli indiani, che dimostravano come Smith si fosse inventato la sua storia. Nello stesso periodo missionari, avventurieri e amministratori coloniali si sparsero per il mondo portandosi dietro le copie del libro di Smith e sperando di trovare la terra del baratto. Nessuno di loro ci riuscì. Scoprirono un'infinita varietà di sistemi economici. Fino a oggi nessuno è riuscito a individuare un posto nel mondo in cui le transazioni economiche tra vicini seguano con regolarità il modello

economico che prende la forma del «ti do venti polli per quella vacca».

Caroline Humphrey, dell'Università di Cambridge, autrice di un'opera fondamentale sul baratto, non potrebbe essere più definitiva nelle sue conclusioni: «Nessun esempio di un'economia del baratto, pura e semplice, è mai stato descritto, per non parlare poi del fatto che dal baratto sia nato il denaro. La letteratura etnografica disponibile suggerisce che non è mai esistito un fenomeno del genere».[16]

Tutto questo non significa proprio che il baratto non esista o che non sia praticato da quei popoli che Smith definiva «selvaggi». Significa solo che al contrario di quel che pensava Smith, non era utilizzato tra gli abitanti dello stesso villaggio. Il baratto di solito era impiegato tra stranieri, o addirittura tra nemici. Cominciamo con i nambikwara del Brasile, che sembrano rispettare tutti i prerequisiti: si tratta di una società semplice, senza troppa divisione del lavoro, organizzata in piccole bande che tradizionalmente contano ciascuna un centinaio d'individui. Di tanto in tanto, quando una banda scorge nelle vicinanze il fuoco di un'altra banda intenta a cucinare, invia alcuni emissari per organizzare un incontro e fare un po' di scambi. Se l'offerta viene accettata, prima nascondono le donne e i bambini nella foresta, poi invitano gli uomini dell'altra banda a visitare il campo. Ogni banda ha un capo. Quando tutti sono riuniti, ogni capo tiene un discorso formale elogiando l'altro gruppo e sminuendo il proprio. Poi mettono da parte le loro armi e cantano e danzano assieme, anche se la danza simula uno scontro militare. Quindi i membri di un gruppo approcciano gli altri per lo scambio:

Se un individuo desidera un oggetto lo elogia decantandone la bellezza. Se chi possiede l'oggetto lo apprezza molto e chiede molto in cambio, invece di dire che vale molto, dice che non vale granché, dimostrando il desiderio di tenerlo. «Quest'ascia non è buona, è molto vecchia, e spuntata» dirà, riferendosi all'ascia desiderata dall'altro.

La discussione viene portata avanti con un timbro di voce irritato fino a quando si trova un accordo. A quel punto ognuno

strappa l’oggetto dalle mani dell’altro. Se l’oggetto è stato scambiato con una collana, invece di togliersela dal collo e passarla di mano, l’altra persona se ne impossessa con un atto di forza. Dispute, che spesso conducono a combattimenti, si realizzano allorché qualcuno anticipa i tempi e prende possesso dell’oggetto prima che l’altro abbia finito di discutere.[17]

Gli affari si concludono con un grande festino a cui partecipano anche le donne, cosa che può creare dei problemi, dal momento che, tra musica e vivande, s’intravedono ampie opportunità di seduzione.[18] Questo ha già dato luogo a scene di gelosia e in qualche occasione c’è chi è rimasto ucciso.

Il baratto, a causa di tutti gli elementi festivi, viene realizzato tra persone che altrimenti potrebbero considerarsi nemiche e sono solite sfiorare il combattimento tanto che – se c’è da credere agli etnologi – se in seguito un gruppo ritiene che l’altro se ne sia approfittato, si arriva facilmente alla guerra.

Spostiamo le luci della ribalta di un mezzo giro del pianeta fino alla parte occidentale della Terra di Arnhem, in Australia, dove il popolo gunwinggu è noto per intrattenere i vicini con rituali di baratti cerimoniali chiamati *dzamalag*. Qui la minaccia della violenza sembra più lontana. In parte perché le cose sono rese più semplici dall’esistenza di un sistema binario che abbraccia l’intera regione: a nessuno è concesso sposare o anche solo fare sesso con gente della propria metà. Non importa da dove vengano, ma chiunque faccia parte dell’altra metà è tecnicamente un potenziale buon partito. Pertanto per un uomo, anche in comunità distanti, metà delle donne è strettamente proibita, l’altra metà è facile preda. La regione è unita inoltre da una forma di specializzazione locale: ognuno ha il suo prodotto da scambiare con gli altri.

Quel che segue è una descrizione di un *dzamalag* avvenuto negli anni quaranta del secolo scorso, osservato dall’antropologo Ronald Berndt.

Ancora una volta, tutto inizia quando gli stranieri, superate le prime negoziazioni, sono invitati nell’accampamento principale del gruppo ospite. Nell’esempio che vedremo i visitatori sono famosi per

le loro «lance seghettate, molto apprezzate», mentre gli ospiti hanno accesso agli abiti europei. Gli scambi cominciano quando il gruppo in visita, formato da uomini e donne, entra nel terreno di danza dell'accampamento, nel «luogo dell'anello», e tre uomini attaccano a suonare per i padroni di casa. Due uomini cominciano a cantare, un terzo li accompagna col didjeridu. Quasi subito, le donne del gruppo del posto iniziano a attaccare i musicisti:

Uomini e donne si alzano e cominciano a cantare. Il *dzamalag* si apre quando due donne gunwinggu della metà opposta a quella dei cantanti offrono loro il *dzamalag*. Offrono a ciascun uomo un pezzo di stoffa, lo colpiscono o lo toccano, buttandolo a terra, chiamandolo «marito del *dzamalag*» e scherzando con lui in maniera erotica. Poi una donna appartenente alla metà opposta a quella del suonatore di piffero gli offre un tessuto, lo colpisce e scherza con lui.

Tutto questo mette in moto lo scambio del *dzamalag*. Gli uomini del gruppo in visita si siedono tranquilli, mentre le donne della metà opposta si fanno avanti e offrono loro tessuti, li colpiscono e li invitano ad avere rapporti sessuali. Si prendono con loro ogni libertà, tra il divertimento e il plauso generale, mentre danze e scherzi continuano. Le donne cercano di sciogliere il tessuto che copre i lombi degli uomini, provano a toccare loro il pene e li trascinano fuori dal «luogo dell'anello» per unirsi in un coito. Gli uomini seguono le donne con un po' di riluttanza tra gli arbusti circostanti, dove possono copulare lontani dai fuochi che illuminano i danzatori, offrendo alle donne tabacco o perline. Quando le donne fanno ritorno all'accampamento, offrono una parte di questo tabacco ai loro mariti, che le hanno incoraggiate a partecipare al *dzamalag*. A loro volta, i mariti usano il tabacco per pagare le loro partner femminili del *dzamalag* [...].[19]

Compaiono sulla scena nuovi cantanti e musicisti, che vengono regolarmente assaliti e spinti nella boscaglia. Gli uomini incoraggiano le loro donne «a non essere timide» e a mantenere la reputazione dell'ospitalità dei gunwinggu; alla fine quegli stessi

uomini prendono l'iniziativa con le mogli dei visitatori: offrono loro tabacco, le colpiscono e le portano tra gli arbusti. Perle e tabacco circolano. Alla fine, quando i partecipanti si sono accoppiati almeno una volta e i visitatori sono soddisfatti dei tessuti acquistati, le donne smettono di danzare e rimangono su due file mentre i visitatori si allineano per ripagarle.

Allora gli uomini in visita del gruppo dell'altra metà danzano verso le donne della metà opposta, per «dare loro il *dzamalag*». Tengono sospese in mano delle lance dalla punta a paletta e fanno finta di volerle colpire, ma le toccano solo con la parte piatta della lama. «Non vi infilzeremo con la lancia, perché vi abbiamo già infilzate col nostro pene.» Offrono la lancia alle donne. Allora gli uomini in visita dell'altra metà ripetono le stesse azioni con le donne della metà opposta, offrendo le lance con le punte seghettate. Così la cerimonia volge al termine, seguita da una generosa distribuzione di cibo.[20]

Questo caso è abbastanza estremo, ma i casi estremi sono anche quelli più significativi. I gunwinggu del posto, grazie alle relazioni piuttosto amichevoli con i vicini nella zona occidentale della Terra di Arnhem, sono stati capaci di trasformare in un gioco festoso tutti gli elementi del baratto dei nambikwara (la musica e il ballo, l'ostilità potenziale, il gioco sessuale): un gioco non privo di pericoli, forse, ma come sottolinea lo stesso etnologo, considerato di enorme divertimento dai partecipanti.

Queste forme di scambio attraverso il baratto hanno in comune il fatto che sono incontri con stranieri che probabilmente non si rivedranno più, e con i quali sicuramente non ci saranno relazioni durevoli. Per questo uno scambio diretto faccia a faccia funziona bene: ognuno fa i suoi affari e poi se ne va. Tutto è reso possibile da un manto preparatorio di socievolezza, che prende forma con musica, danze e piaceri condivisi: quella base di convivialità su cui si costruiscono sempre gli scambi. Poi arriva lo scambio vero e proprio, quando entrambe le parti, con aggressioni simulate e scherzose, fanno mostra di abbondante e potenziale ostilità, ostilità che si manifesta in ogni scambio di beni materiali tra stranieri – in cui nessuna parte ha sufficienti ragioni per non ingannare l'altra –,

sebbene nel caso dei nambikwara, dove la cappa di socievolezza è estremamente sottile, l’aggressione scherzosa rischia di scivolare facilmente in un atto di violenza non simulata. I gunwinggu, con la loro disposizione rilassata verso la sessualità, sono riusciti in maniera ingegnosa a fondere in una sola cosa i piaceri condivisi e l’aggressività.

Ritorna qui in mente il linguaggio dei manuali di economia: «Immaginate una società senza denaro»; «Immaginate un’economia di baratto». Gli esempi visti rendono più che evidente quanto sia limitata la fantasia di certi economisti.[21]

Perché? Una risposta semplice è questa: perché si voleva esistesse una disciplina chiamata «economia», una disciplina che si occupa in primo luogo di come gli individui trovano l’accordo più vantaggioso per scambiare scarpe con patate o tessuti con lance (senza però che lo scambio di tali beni abbia niente a che fare con guerra, passione, avventura, mistero, sesso e morte). L’economia dà per scontata una separazione tra distinte sfere del comportamento umano, separazione che tra popoli come i gunwinngu e i nambikwara semplicemente non esiste. Sono separazioni rese a loro volta possibili solo da dispositivi istituzionali molto specifici: la presenza di avvocati, prigioni e polizia, che assicurano che anche la gente che non si ama molto, che non ha intenzione di sviluppare relazioni durature e solo interessata a mettere le proprie mani sui beni degli altri, voglia nondimeno astenersi dall’usare l’espediente più ovvio al raggiungimento dei propri fini (ovvero il furto). Questo a sua volta ci permette di sostenere che la vita è divisa in maniera netta tra il mercato, dove concludiamo i nostri affari, e la «sfera del consumo», dove ci prendiamo cura di noi con musica, feste e seduzione. In altre parole, la visione del mondo che forma la base dei manuali economici, in cui Adam Smith ha giocato un ruolo divulgativo, è entrata tanto profondamente a far parte del nostro senso comune che ci riesce difficile immaginare un qualsiasi sistema diverso.

Da questi esempi risulta chiaro perché non esistono società basate sul baratto. Una società del genere potrebbe essere quella in cui ognuno se ne sta a un centimetro dalla gola dell’altro,

indugiando, sempre pronto a colpire ma senza mai arrivare a farlo. Ovviamente il baratto può a volte avere luogo tra persone che non si considerano estranee, ma di solito coinvolge persone che potrebbero non conoscersi, ovvero che non hanno alcun senso condiviso di mutua responsabilità o fiducia, o il desiderio di sviluppare relazioni continuative. I pashtun del Pakistan del nord, per esempio, sono celebri per la loro generosa ospitalità. Il baratto è quel che si fa con coloro a cui non si è legati da vincoli di ospitalità o parentela (o da qualsiasi altro legame):

Il modello di scambio tra gli uomini è il baratto o *adal-badal* (dai e prendi). Gli uomini stanno sempre in allerta per la possibilità di scambiare i loro beni con altri. Spesso si scambiano beni dello stesso tipo: una radio per una radio, occhiali da sole per occhiali da sole, un orologio per un orologio. Tuttavia si possono scambiare beni diversi, come, per esempio, in un'occasione, una bicicletta per due asini. L'*Adal-badal* viene praticato sempre con persone con cui non si hanno vincoli di parentela e procura agli uomini un gran piacere, mentre cercano di avere la meglio sui loro compagni di scambio. Un buono scambio, in cui un uomo ritiene di aver ottenuto il meglio dall'affare, procura a chi l'ha eseguito orgoglio e boria. Se lo scambio è cattivo, il beneficiario cerca di tirarsi indietro o, se questo è impossibile, di girare l'oggetto difettoso a qualcuno che non nutra sospetti. Il miglior partner nell'*adal-badal* è qualcuno che sia distante nello spazio e che quindi avrà poche opportunità per reclamare.[22]

La mancanza di scrupoli di queste pratiche non si limita all'Asia centrale, ma sembra peculiare alla natura stessa del baratto: questo spiegherebbe il fatto che in quei due secoli prima dell'epoca di Smith le parole inglesi *truck and barter*, ovvero «scambiare e barattare» come i loro equivalenti francesi, spagnoli, tedeschi, olandesi e portoghesi, significavano alla lettera «turlupinare, raggirare o ingannare».[23] Scambiare una cosa con un'altra cercando di ottenere il meglio dalla transazione è, di solito, quel che si fa quando ci si rapporta con persone a cui non siamo interessati e che

non ci aspettiamo di rivedere. Perché non provare ad approfittarsene? Se, d'altronde, siamo interessati a qualcuno (un amico, un vicino) e vogliamo rapportarci con questa persona onestamente, dovremo preoccuparci di tenere conto dei suoi bisogni individuali, dei suoi desideri e delle circostanze. E se scambi una cosa con un'altra probabilmente darai alla faccenda la forma di un dono.

Per spiegare meglio quel che voglio dire, tornerò sulla questione dei manuali di economia e sul problema della «doppia coincidenza di bisogni». Quando abbiamo lasciato Henry, gli serviva un paio di scarpe, e tutto quello che aveva attorno a sé erano patate. A Joshua avanzavano delle scarpe ma non aveva proprio bisogno di patate. Henry e Joshua hanno un problema: il denaro non è ancora stato inventato. Cosa possono fare?

La prima questione che deve risultare chiara per ora è che bisognerebbe sapere qualcosa di più su Joshua e Henry. Chi sono? Ci sono relazioni tra loro? E quali? Sembra che vivano in una piccola comunità. Di solito due persone che vivono in una piccola comunità hanno una storia abbastanza intricata di relazioni. Sono amici, rivali, alleati, amanti, nemici o tutte queste cose assieme?

L'autore dell'esempio in questione sembra ipotizzare due amici di uguale status sociale, non intimamente relazionati ma in rapporti amichevoli: quanto di più vicino possibile a una neutra uguaglianza. Ma tutto questo non ci dice molto. Per esempio, se Henry vivesse in una *long house* dei seneca e avesse bisogno di scarpe, Joshua non avrebbe nulla a che fare con tutto questo: Henry ne avrebbe semplicemente parlato con la moglie, che discussa la faccenda con le altre donne, avrebbe poi preso i materiali dal magazzino collettivo della *long house* per cucirgli un paio di scarpe. In alternativa, per trovare uno scenario che si adatti a un immaginario manuale di economia, potremmo collocare Joshua e Henry assieme in una piccola comunità, come quella di una banda di nambikwara o di gunwinggu.

SCENARIO 1

Henry si avvicina a Joshua e gli dice: «Belle scarpe!».

Joshua risponde: «Mica tanto. Ma visto che ti piacciono tanto, prenditele».

Henry prende le scarpe.

Le patate di Henry non c'entrano nulla, perché entrambi sanno perfettamente che se Joshua avesse bisogno di patate, Henry gliene darebbe senza problemi.

Le cose andrebbero più o meno così. Chiaro, non sappiamo in questo caso per quanto tempo Henry si terrà le scarpe: dipende probabilmente da quanto sono belle. Se sono scarpe comuni, la faccenda si chiuderà lì. Se sono belle e uniche, probabilmente finiranno per circolare nella comunità di piede in piede. C'è un famoso aneddoto: John e Lorna Marshall, gli antropologi che fecero ricerca sul campo con i boscimani del deserto del Kalahari negli anni sessanta, una volta diedero un coltello a uno dei loro informatori preferiti. Se ne andarono e fecero ritorno nel Kalahari dopo un anno, scoprendo che quasi tutti nella banda avevano posseduto per un certo periodo il coltello. D'altro canto, alcuni amici arabi mi hanno confermato che in contesti meno egualitari c'è un mezzo ingegnoso per aggirare la richiesta. Se un amico ti chiede un braccialetto o una borsa, di regola dovresti dire immediatamente: «Prenditelo». Ma se vuoi tenerlo a tutti i costi, puoi sempre dire: «Sì, è bello, vero? È un regalo».

Ma è ovvio che gli autori del manuale di economia hanno in mente una transazione più impersonale. Gli autori immaginano i due uomini entrambi capofamiglia, che mantengono buone relazione reciproche ma hanno ognuno la propria dispensa separata. Forse vivono nello stesso paese della Scozia in cui vivono il macellaio e il fornaio degli aneddoti di Adam Smith, o in un insediamento di coloni del New England. Però, per qualche ragione, non hanno mai sentito parlare di denaro. Si tratta di una fantasia eccentrica, ma vediamo cosa possiamo fare.

SCENARIO 2

Henri si avvicina a Joshua e gli dice: «Belle scarpe!».

O forse – rendiamola più realistica – la moglie di Henry sta

chiacchierando con quella di Joshua e in maniera strategica inseriamo il fatto che le scarpe di Henry sono in condizioni pessime e lui si lamenta dei calli ai piedi.

Il messaggio arriva al destinatario e il giorno dopo Joshua si fa vivo per offrire in dono a Henry il paio di scarpe che gli avanza, sostenendo che è solo un atto di buon vicinato. Ovviamente non si aspetta niente in cambio.

Non importa se le parole di Joshua sono sincere. Così facendo, egli ottiene un credito. Henry gli deve qualcosa.

Henry come potrà ripagare Joshua? Le possibilità sono innumerevoli. Forse Joshua vorrà davvero le patate. Henry può aspettare un po' e poi offrirgliele, dicendo che anche in questo caso si tratta di un regalo. O forse a Joshua non servono adesso le patate ma gli serviranno un giorno, e Henry aspetterà quel momento. O chissà, un anno dopo Joshua deciderà di organizzare una festa e passerà dall'aia di Henry, dicendogli: «Che bel maiale».

In questi scenari il problema della «doppia coincidenza di bisogni», tanto evocato nei manuali di economia, semplicemente svanisce. Può darsi che Henry non abbia nulla che interessi al momento a Joshua, ma se i due sono vicini, sarà solo una questione di tempo.[24]

Questo a sua volta significa che viene meno anche la necessità di accumulare i generi di più ampio consumo nella maniera suggerita da Smith. Da qui il bisogno di utilizzare il denaro. Poi, con tante piccole comunità locali, ognuno si ricorda che cosa deve a chi.

Qui c'è solo un problema teorico rilevante, che il lettore più attento può già avere individuato. «A Joshua, Henry deve qualcosa.» Ma cosa?

Come quantificare un favore? Su che base si può dire che un maiale o una certa quantità di patate equivalgono più o meno a un paio di scarpe? Perché anche se queste cose rimangono grossomodo approssimazioni, ci deve essere *una qualche maniera* per stabilire che X è grossomodo equivalente a Y, poco più o poco meno.

In molte economie del dono, c'è in realtà una maniera sbrigativa per risolvere il problema: si stabilisce una serie di

categorie di tipi di cose, classificandole. Maiali e scarpe possono essere considerati oggetti di un valore pressoché equivalente e si può dare le une in cambio dell'altro. Le collane di corallo sono tutta un'altra storia, bisogna contraccambiare con un'altra collana o con altri pezzi di gioielleria. Gli antropologi sostengono che questi elementi creano differenti «sfere di scambio».[25] Questo aspetto semplifica in certo modo le cose. Quando il baratto interculturale diventa un fenomeno regolare, non eccezionale, tende a operare principi come i seguenti: ogni merce può essere scambiata solo con un'altra merce appartenente a una stessa classe (tessuti in cambio di lance, per esempio), il che rende semplice calcolare delle equivalenze tradizionali. Tutto questo però non ci aiuta col problema delle origini del denaro. In realtà, complica enormemente la faccenda. Perché accumulare quantità di sale o oro o pesce, se possono essere scambiati solo con alcuni oggetti e non con altri?

A dire il vero, ci sono buone ragioni per ritenere che il baratto non sia affatto un fenomeno particolarmente antico, ma che si sia diffuso di recente. Sicuramente, per come lo conosciamo noi, si realizza tra persone che, pur avendo familiarità con l'uso del denaro, per una ragione o un'altra non ne hanno granché a disposizione. Sistemi di baratto molto complicati sono spesso sorti inaspettatamente in seguito al collasso di economie nazionali, come recentemente nella Russia degli anni novanta o nell'Argentina attorno al 2002, quando il rublo e il peso-dollaro sostanzialmente scomparvero.[26] Di tanto in tanto si può anche assistere allo sviluppo di una nuova forma di moneta: per esempio, nei campi di concentramento e in molte prigioni i detenuti sono arrivati a usare le sigarette come forma di moneta, con somma gioia e piacere degli economisti di professione.[27] Ma anche qui abbiamo a che fare con persone cresciute usando il denaro e che ora devono farne a meno (esattamente lo scenario «immaginato» dai manuali di economia da cui sono partito nel mio ragionamento).

La situazione più frequente è adottare una sorta di sistema di credito. Sembra sia quello che successe quando gran parte dell'Europa «ritornò al baratto» in seguito al collasso dell'Impero romano, e poi ancora di nuovo quando si sgretolò l'Impero

carolingio. La gente continuava a tenere i conti nella vecchia moneta imperiale, anche se non era più in vigore.[28] Allo stesso modo, è difficile che non abbiano familiarità col denaro i pashtun che amano scambiare biciclette con asini. Il denaro esiste in quella parte del mondo da migliaia di anni. Preferiscono lo scambio diretto tra pari, in questo caso, soprattutto perché lo rispettano di più.[29]

L'aspetto più importante è che qualcosa del genere accadeva anche negli esempi di Adam Smith con il pesce, i chiodi e il tabacco usati come denaro. Negli anni successivi all'apparizione della *Ricchezza delle nazioni*, gli studiosi hanno verificato gli esempi scoprendo che le persone coinvolte spesso avevano familiarità con l'uso del denaro e in effetti lo utilizzavano come unità di conto.[30] Prendiamo l'esempio del merluzzo secco, impiegato a quanto pare come forma di denaro a Terranova. Come evidenziò quasi un secolo fa il diplomatico britannico Mitchell-Innes, in realtà Smith ha descritto un'illusione, creata da un semplice accordo creditizio:

Nei primi giorni dell'industria ittica di Terranova non c'era una popolazione residente di origini europee. I pescatori arrivavano solo durante la stagione della pesca, gli altri erano commercianti che compravano il pesce essiccato e vendevano ai pescatori i loro rifornimenti quotidiani. Quest'ultimi vendevano il pescato ai commercianti al prezzo di mercato in sterline, scellini e centesimi, e ottenevano in cambio un credito scritto sui registri di conto, col quale pagavano i rifornimenti. La differenza veniva saldata con cambiali francesi o inglesi.[31]

Nei villaggi scozzesi succedeva lo stesso. Non che la gente entrasse in un pub del posto, mettesse sul banco un chiodo da tetto e ordinasse una pinta. I datori di lavoro ai tempi di Smith spesso non avevano la disponibilità di monete per pagare i loro operai; le paghe arrivavano con ritardi di un anno, anche più; al tempo si accettava il fatto che gli operai si portassero via alcuni dei loro prodotti o dei materiali da costruzione avanzati, come legname, tessuti o corde. I chiodi erano interessi di fatto su ciò che i datori di lavoro dovevano agli operai, che poi se ne andavano al pub, accumulavano un conto e

quando le occasioni lo permettevano, portavano una borsa piena di chiodi per stornare il loro debito. La legge che ha reso il tabacco una moneta legale in Virginia sembra sia stata un tentativo dei coltivatori per costringere i mercanti ad accettare i loro prodotti come forma di credito durante il periodo della raccolta. In effetti la legge obbligava tutti i mercanti in Virginia a diventare intermediari nel business del tabacco, che a loro piacesse o meno. Alla stessa maniera, tutti i mercanti delle Indie Occidentali furono obbligati a trafficare con lo zucchero, dal momento che era questa la merce che i loro ricchi clienti, nessuno escluso, offrivano per stornare il loro debito.

Negli esempi più antichi la gente improvvisava sistemi di credito, perché il denaro vero e proprio, come le monete d'oro e d'argento, scarseggiava. Ma il colpo più duro alla versione convenzionale della storia economica è arrivato con la traduzione prima dei geroglifici egizi e poi con la scrittura cuneiforme mesopotamica, che ha spostato la conoscenza degli studiosi della storia scritta indietro di quasi tre millenni, dal tempo di Omero, intorno all'800 a.C., dove si era fermata all'epoca di Smith, fino a circa il 3500 a.C. Sono testi che documentano l'esistenza di sistemi di credito *precedenti* di migliaia di anni l'invenzione di un sistema monetario.

Il sistema mesopotamico è il meglio documentato, più sicuramente di quello dell'Egitto faraonico (che risulta simile), della Cina (di cui sappiamo poco) o della civiltà della valle dell'Indo (di cui non sappiamo nulla). Per pura combinazione, sappiamo molto della Mesopotamia, perché la grande maggioranza dei documenti in caratteri cuneiformi pervenuta è di natura finanziaria.

L'economia dei sumeri era dominata da vaste strutture religiose e burocratiche, con un organico composto da migliaia di persone: sacerdoti e ufficiali, artigiani che lavoravano nei laboratori industriali, contadini e pastori che si prendevano cura di proprietà agricole considerevoli. Anche se l'antica Sumer era divisa in un vasto numero di città-stato indipendenti, dall'epoca in cui si alza il sipario sulla civiltà mesopotamica, attorno al 3500 a.C., pare che gli amministratori religiosi avessero già sviluppato un sistema di conto

unico e uniforme. Un sistema che in un certo modo funziona ancora adesso, perché è grazie ai sumeri che noi possiamo utilizzare il sistema delle ventiquattro ore in un giorno e la contabilità a base dodici.[32] L'unità monetaria elementare era il siclo d'argento. Il peso in argento di un siclo era fissato come equivalente a uno staio d'orzo. Il siclo era diviso in sessanta mina, che corrispondevano a una porzione di orzo (sul principio che c'erano trenta giorni in un mese e i lavoratori del Tempio ricevevano due razioni di orzo ogni giorno). Si può facilmente comprendere che il «denaro» in questo senso non è il prodotto di transazioni commerciali. Era stato creato dai burocrati per tenere traccia delle risorse e poterle spostare avanti e indietro nei vari dipartimenti del Tempio.

I burocrati del tempio usavano il sistema per stimare in argento i debiti (affitti, prestiti, tasse). L'argento era a tutti gli effetti denaro e circolava nella forma di pezzi non lavorati, «lingotti grezzi», avrebbe detto Smith.[33] Su questo punto era nel giusto, ma è la sola parte della sua storia che sembra veritiera. La ragione sta nel fatto che l'argento non circolava molto. La maggior parte si trovava nel tempio e nei palazzi del tesoro e una porzione rimaneva nello stesso posto, guardata letteralmente a vista per migliaia di anni. Sarebbe stato abbastanza semplice standardizzare i lingotti, stamparli e creare dei sistemi accreditati per garantirne la purezza. La tecnologia era disponibile già all'epoca ma nessuno ne sentiva il bisogno. La ragione va cercata nel fatto che mentre i debiti erano calcolati in argento, non c'era alcuna necessità di *pagarli* in argento: di fatto si potevano pagare con qualsiasi mezzo a disposizione. I contadini che dovevano denaro al tempio o al palazzo, o a qualche loro ufficiale, saldavano i propri debiti perlopiù in orzo (e per questo era tanto importante fissare la conversione tra argento e orzo). Ma venivano accettate anche capre, o mobili o lapislazzuli. I templi e i palazzi effettuavano grandi operazioni industriali e riuscivano a far uso di qualsiasi bene materiale.[34]

Nei mercati che si svilupparono nelle città della Mesopotamia si calcolavano in argento anche i prezzi. Ma i prezzi dei beni non erano controllati pienamente dal tempio e dal palazzo e tendevano a fluttuare secondo la domanda e l'offerta. Anche qui le prove che

abbiamo suggeriscono che molte transazioni si basavano sul credito. Tra i pochi che usavano l'argento nelle transazioni c'erano i mercanti, che talvolta lavoravano per il tempio e altre volte operavano in proprio. Ma anche loro facevano gran parte dei propri affari a credito, come la gente comune che comprava una birra dalle «birraie» o dai gestori di bevande fermentate e faceva segnare tutto su un conto saldato poi al tempo della raccolta in orzo o con una qualsiasi altra merce disponibile.[35]

A questo punto quasi ogni aspetto della storia tradizionale sulle origini del denaro va a rotoli. Di rado una teoria storica è stata confutata in maniera tanto sistematica. Dai primi decenni del XX secolo, tutti i tasselli necessari a riscrivere la storia del denaro stavano andando a loro posto. Il lavoro di base fu condotto da Mitchell-Innes – lo stesso che ho già citato a proposito della faccenda del merluzzo – in due saggi comparsi sul *Banking Law Journal* di New York nel 1913 e nel 1914, in cui lo studioso distrugge alla luce di dati di fatto tutte le false ipotesi su cui si reggeva la storia economica in vigore, suggerendo che serviva invece una storia del debito.

Tra le credenze erronee che circolano attorno al commercio c'è l'idea che il credito sia uno strumento introdotto nei tempi moderni per mettere da parte del denaro e che prima che si conoscesse questo strumento tutti gli acquisti fossero pagati in contanti, ovvero con denaro. Una ricerca minuziosa ci mostra che è vero proprio il contrario. Nell'antichità le monete giocavano un ruolo minore nel commercio rispetto ai nostri giorni. Inoltre, la loro quantità era così scarsa nel Medioevo che non bastava neanche ai bisogni delle spese domestiche e delle proprietà della casa reale inglese, che usava regolarmente svariati contrassegni per i piccoli pagamenti. L'emissione di moneta era tanto influente che spesso i re non avevano esitazioni: si facevano restituire tutte le monete, le ribattevano e le rimettevano in circolazione senza che il commercio ne patisse in alcun modo.[36]

In realtà, tutte le versioni comunemente circolanti sulla storia

monetaria «girano» all’incontrario. Noi non abbiamo cominciato col baratto, per poi scoprire la moneta e alla fine sviluppare un sistema di credito. È successo proprio l’opposto. Il cosiddetto «denaro virtuale» è venuto prima. Le monete sono arrivate molto dopo e il loro uso si è diffuso in maniera disomogenea, senza mai riuscire a sostituire completamente il sistema di credito. Al contrario, il baratto sembra essere un sottoprodotto fortuito dell’uso della moneta: storicamente ha rappresentato l’ultima risorsa per chi, abituato a usare il denaro nelle proprie transazioni, si è trovato per una ragione o per un’altra senza liquidità.

La cosa curiosa è che non ha mai avuto luogo. Si tratta di una nuova storia mai scritta. Nessun economista ha mai confutato le tesi di Mitchell-Innes: lo hanno semplicemente ignorato. I manuali di economia non hanno cambiato versione, anche se è ormai provato che si tratta di una versione erronea. Si continuano a scrivere storie del denaro che sono in realtà storie del conio di monete, sulla base dell’ipotesi che in passato i due concetti, denaro e moneta, coincidessero. I periodi in cui la produzione di moneta è inconsistente sono definiti «periodi di ritorno al baratto», quasi che il significato di questa frase sia di per sé evidente, anche se in realtà nessuno sa cosa voglia dire. Di conseguenza non abbiamo nessuna idea del modo in cui un abitante di una città olandese nel 950 abbia potuto comprare formaggio e cucchiai e reclutare i musicisti per il matrimonio di sua figlia, per non parlare di come qualcosa del genere abbia potuto accadere a Pemba o Samarcanda.[37]

3. Debiti primordiali

Quando nasce, ogni essere è nato come un debito dovuto agli dèi, ai santi, ai padri e agli uomini.

Se uno fa un sacrificio, è a causa di un debito dovuto agli dèi fin dalla nascita.

Se uno recita un testo sacro, è a causa di un debito dovuto ai santi.

Se uno desidera una prole, è a causa di un debito dovuto ai padri dalla nascita.

E se uno offre ospitalità, è a causa di un debito dovuto agli uomini.

Śatapatha Brāhmaṇa, 1.7.12, 1-6

Togliamoci di dosso gli effetti malefici dei cattivi sogni, come quando saldiamo i nostri debiti.

Rig Veda, 8.47.1

I manuali di economia parlano di villaggi immaginari perché non possono parlare della realtà. Perfino alcuni economisti sono stati costretti ad ammettere che la terra del baratto evocata da Smith in realtà non esiste.[1]

Viene da chiedersi perché questo mito si sia perpetuato. Gli economisti si sono da tempo sbarazzati di altri elementi della *Ricchezza delle nazioni*, come per esempio la teoria del valore del lavoro di Smith e la sua disapprovazione del capitalismo azionario. Perché non liberarsi anche dal mito del baratto come se fosse una bizzarra parabola illuminista, cercando invece di comprendere la natura dei primordiali accordi di credito? O almeno qualcosa che sia più in sintonia con l'evidenza storica.

La risposta è che il mito del baratto non può scomparire perché è centrale al discorso dell'economia.

Torniamo con la memoria al progetto di Smith quando scrisse *La ricchezza delle nazioni*. Più d'ogni altra cosa, il libro era il tentativo di fondare come scienza la nuova disciplina dell'economia. Questo significava non solo che l'economia politica avesse un suo oggetto di studi caratteristico – ciò che noi adesso chiamiamo economia, un'idea che ai giorni di Smith era decisamente nuova – ma anche che essa operasse secondo leggi simili a quelle che governavano il mondo fisico identificate da Sir Isaac Newton. Newton aveva rappresentato Dio come un orologiaio che aveva creato la macchina fisica dell'universo in modo che funzionasse per il massimo beneficio degli umani, per poi lasciarla agire da sola. Smith provò a impostare il suo ragionamento alla maniera di quello newtoniano.[2] Dio – o la Divina Provvidenza, nelle sue parole – aveva disposto le cose in modo che la nostra ricerca dell'interesse personale sarebbe stata – in un mercato privo di vincoli – guidata «come da una mano invisibile» verso la promozione del benessere generale. La famosa «mano invisibile» di Smith era, come sostiene lui stesso nella *Teoria dei sentimenti morali*, l'agente della Divina Provvidenza. Era letteralmente la mano di Dio.[3]

Una volta fondata l'economia come disciplina, gli argomenti teologici non sembravano più rilevanti. La gente continuava a chiedersi se il libero mercato avrebbe davvero prodotto i risultati indicati da Smith, ma nessuno si domandava se il mercato esistesse spontaneamente. Le ipotesi che ne derivarono furono trasformate in senso comune, al punto che – come ho osservato – diamo per scontato che quando degli oggetti di valore cambiano di mano sarà perché due individui hanno entrambi deciso che otterranno un vantaggio materiale da tale scambio. Di conseguenza, un interessante corollario è che gli economisti abbiano cominciato a vedere la questione della presenza o assenza di denaro come destituita d'importanza, dal momento che la moneta è solo una particolare merce scelta per facilitare lo scambio, che usiamo per misurare il valore delle altre merci. Non avrebbe altre qualità particolari. Ancora nel 1958, Paul Samuelson, uno dei luminari della scuola neoclassica, tuttora dominante nel pensiero economico contemporaneo, poteva esprimere il suo disprezzo verso quella che

chiamava «l'invenzione sociale del denaro». «Anche nelle più avanzate economie sociali» sosteneva «se riportiamo lo scambio ai suoi elementi quasi essenziali e lo liberiamo dall'oscuro strato della moneta, scopriamo che gli scambi tra individui e nazioni si riducono a forme di baratto.»[4]Altri parlano di «velo monetario» che nasconde la natura «dell'economia reale» in cui la gente produce e scambia servizi e merci reali.[5]

Si tratta dell'apoteosi dell'economia del senso comune. La moneta non è importante. Le economie – le «vere economie» – sono in realtà dei vasti sistemi di baratto. Il problema è che la storia dimostra che senza moneta questo vasto sistema di baratto non esisterebbe. Anche quando le economie «regrediscono al baratto», come si scrive a proposito dell'Europa medievale, in realtà non abbandonano l'uso del denaro: abbandonano solo l'uso del contante. Nel Medioevo, per esempio, tutti continuavano a determinare il valore degli strumenti di lavoro e del bestiame secondo la vecchia divisa romana, anche se le monete non circolavano ormai più.[6]

Il denaro ci ha dato la possibilità di vederci nella maniera in cui ci descrivono gli economisti: un insieme d'individui e nazioni la cui attività prioritaria è scambiarsi beni. Di per sé, la semplice esistenza della moneta non basta a farci osservare il mondo attraverso questa prospettiva. Altrimenti l'economia come disciplina sarebbe stata inventata dai sumeri, o comunque molto prima del 1776, quando fu pubblicata *La ricchezza delle nazioni*.

L'elemento mancante è in effetti ciò che Smith cercava di minimizzare: il ruolo dello stato e della politica. In Inghilterra, ai tempi di Smith, era possibile vedere il mercato, quel mondo di macellai, merciai e maniscalchi, come una sfera dell'attività umana completamente indipendente, perché il governo inglese si stava impegnando attivamente nel promuoverla. Servivano leggi e poliziotti, ma anche politiche monetarie specifiche, che liberali come Smith propugnavano (con successo).[7]

Bisognava ancorare il valore della moneta all'argento, incrementando al tempo stesso l'offerta di moneta, cominciando in particolare dai piccoli tagli in circolazione. Servivano quindi grandi quantità di stagno e rame, ma anche un'attenta regolamentazione

delle banche, che all'epoca erano l'unica fonte di cartamoneta. Il secolo precedente alla *Ricchezza delle nazioni* aveva visto almeno due tentativi di creare banche centrali sostenute dagli stati, in Francia e in Svezia, che si erano rivelati spettacolarmente fallimentari. In ciascun caso, le aspiranti banche centrali avevano emesso grandi quantità banconote basandosi su valori fittizi che collassarono nel momento in cui gli investitori persero la fiducia. Smith difendeva l'uso della cartamoneta ma, come Locke prima di lui, credeva anche che il relativo successo della Banca d'Inghilterra e della Banca di Scozia fosse dovuto alla politica di ancorare la moneta in maniera salda ai metalli preziosi. Questa divenne la prospettiva economica ufficiale e le teorie alternative che vedevano nel denaro una forma di credito – come quella abbracciata da Mitchell-Innes – furono presto relegate ai margini e i loro sostenitori descritti come dei tipi strambi, il cui modo di pensare portava a cattive banche e bolle speculative.

Potrebbe essere utile prendere in esame queste teorie alternative.

Teoria statale e teoria creditizia della moneta

Mitchell-Innes fu esponente di quella che sarà conosciuta come teoria creditizia della moneta, posizione che nel corso del XIX secolo ha visto i suoi più attivi sostenitori non nella Gran Bretagna di Mitchell-Innes ma nelle due potenze rivali ed emergenti dell'epoca: gli Stati Uniti e la Germania. I teorici del credito sostengono che la moneta non sia una merce ma uno strumento di calcolo. In altre parole, non è affatto una «cosa». Non si può toccare un dollaro o un marco tedesco più di quanto si possa toccare un'ora o un centimetro cubo. Le unità monetarie sono semplici unità astratte di misura e come osservano correttamente i teorici del credito, storicamente questi sistemi astratti di conto sono emersi molto prima di qualsiasi valore di scambio.[8]

La prossima domanda è scontata: se il denaro è solo un metro di valutazione, che cosa misura? La risposta è semplice: il debito.

Una moneta in effetti è un impegno a pagare una certa cifra, un «IOU», cioè la forma più elementare di «pagherò».[9] Premesso che anche la saggezza comune ritiene che una banconota sia, o debba essere, un impegno a pagare una certa quantità di «denaro reale» (oro, argento, qualsiasi cosa possa essere presa come risorsa economica), i teorici del credito sostengono che una banconota è soltanto l'impegno a pagare qualcosa dello stesso valore di un'oncia d'oro. Ma la moneta non è nient'altro. In questo senso non c'è alcuna differenza di rilievo tra un dollaro d'argento, una moneta di un dollaro raffigurante Susan B. Anthony realizzata in una lega di rame e nichel, ideata per assomigliare all'oro, un pezzo di carta verde con stampata l'immagine di George Washington o un impulso digitale sul computer di qualche banca. Da un punto di vista concettuale, l'idea che un pezzo d'oro sia davvero solo «un pagherò» è sempre un po' difficile da accettare, ma una cosa del genere può funzionare, perché anche quando le monete d'oro e d'argento erano in uso, non circolavano quasi mai al loro valore tesaurizzato.

Come potremmo essere arrivati alla moneta come forma di credito? Ritorniamo per un attimo alla città immaginaria dei professori d'economia. Supponiamo per esempio che Joshua voglia dare le sue scarpe a Henry e che, invece di ricambiarlo con un favore, Henry gli prometta qualcosa di valore equivalente.[10] Henry dà a Joshua un «pagherò». Joshua può aspettare che Henry abbia qualcosa di utile per lui. Quindi Henry può riscattare il foglio con scritto «pagherò» e farlo a pezzetti: la storia sembra finita qui. Ma supponiamo che Joshua giri il suo «pagherò» a una terza persona, Sheila, a cui deve qualcos'altro. Lui potrebbe estinguere il suo debito girandolo a una quarta persona, Lola: adesso Henry dovrà quel denaro a lei. La moneta nasce così. Perché non c'è fine logica a questa circolazione di debiti. Mettiamo che Sheila debba adesso acquistare un paio di scarpe da Edith. Potrebbe passare il foglio con scritto «Io ti devo» a Edith, garantendole che Henry è una persona di cui fidarsi. In linea di principio, non c'è ragione che il «pagherò» non continui a circolare per la cittadina per anni, a patto che la gente abbia sempre fiducia in Henry. Di fatto, se la cosa va per le lunghe, la gente può anche dimenticarsi chi abbia emesso il

pagherò. Cose del genere di fatto capitano. Una volta l'antropologo Keith Hart mi ha raccontato una storia che aveva a che fare con suo fratello, un soldato che negli anni cinquanta era di stanza a Hong Kong. I soldati pagavano i loro conti al bar con assegni emessi su conti che avevano in Inghilterra. I commercianti del posto erano soliti girarseli a vicenda e farli circolare come moneta corrente. Una volta vide uno dei suoi assegni, staccato sei mesi prima, sulla cassa di un venditore locale ricoperto da una quarantina di diverse piccole iscrizioni in cinese.

Teorici del credito come Mitchell-Innes sostengono che se anche Henry desse a Joshua una moneta d'oro invece che un pezzo di carta, la situazione resterebbe la stessa. Una moneta d'oro è un impegno a pagare qualcos'altro di valore a essa equivalente. Tutto sommato, una moneta d'oro di per sé non serve a niente. Viene accettata solo perché si suppone che anche altri facciano lo stesso.

In questo senso, il valore di un'unità di una data moneta non è la misura del valore di un oggetto, ma la misura della fiducia che si ha negli altri individui.

Questo elemento di fiducia rende sicuramente tutto più complicato. Le prime banconote circolavano attraverso un processo quasi esattamente analogo a quello che abbiamo descritto, con l'eccezione che, come i mercanti cinesi, ogni beneficiario aggiungeva la propria firma per garantire la legittimità del debito. Ma generalmente il problema della posizione teorica cartalista – venne così definita dal latino *charta* – è stabilire perché la gente continui a fidarsi di un pezzo di carta. In fondo, perché non potrebbe firmare chiunque col nome di Henry un «IOU»? Certo, questo sistema di contrassegno del debito potrebbe funzionare all'interno di un piccolo villaggio in cui tutti si conoscono, o anche in comunità più disperse come quelle dei mercanti italiani del XVI secolo, o dei commercianti cinesi del XX secolo. Ma simili sistemi non possono creare un sistema monetario vero e proprio, e non esiste prova che l'abbiano mai fatto. Fornire un numero di «pagherò» sufficiente a permettere a chiunque, anche in una cittadina media, di poter condurre una porzione significativa delle proprie transazioni quotidiane con questo sistema di liquidità, significherebbe disporre

di milioni di contrassegni.[11] Per riuscire a garantire tutti questi pagherò, Henry dovrebbe essere incredibilmente ricco.

Sarebbe meno problematico, tuttavia, se Henry fosse, per esempio, Enrico II, re d'Inghilterra, duca di Normandia, lord d'Irlanda e conte d'Anjou.

La posizione cartalista trova la sua forza motrice in quella che sarà conosciuta come «scuola storica tedesca», il cui esponente più famoso fu lo storico G.F. Knapp, la cui opera *State Theory of Money* apparve nel 1905.[12] Se la moneta è semplicemente un'unità di misura, ha senso che imperatori e re si occupino di tali faccende. Re e imperatori sono sempre interessati a stabilire sistemi uniformi di peso e di misura all'interno dei loro regni. Knapp osservò anche che, una volta fissati, questi sistemi tendono a conservarsi saldi nel tempo. Durante il regno di Enrico II (1154-1189) in Europa occidentale quasi tutti continuavano a tenere i propri conti usando il sistema monetario stabilito da Carlo Magno circa 350 anni prima – vale a dire usavano sterline, scellini e penny, nonostante il fatto che alcune di queste monete non fossero mai esistite (in realtà Carlo Magno non coniò mai una sterlina d'argento), nessuno degli originali scellini e penny di Carlo Magno fosse rimasto in circolazione e che quelle monete ancora in circolazione fossero diverse l'una dall'altra in misura, peso, purezza e valore.[13] Secondo i cartalisti, questo non importa. Importa che ci sia un sistema uniforme per misurare crediti e debiti, e che questo sistema rimanga stabile nel tempo. Il caso della moneta di Carlo Magno è particolarmente rilevante, perché il suo impero si dissolse piuttosto velocemente, ma il sistema monetario che aveva creato continuò a essere usato per tenere i conti nei suoi antichi territori per più di ottocento anni. Fino al XVI secolo veniva chiamata esplicitamente «moneta immaginaria» e *derniers* e *livres* furono abbandonate come unità di conto solo al tempo della Rivoluzione francese.[14]

Secondo Knapp, che il denaro fisico in circolazione corrisponda o meno a questa «moneta immaginaria» non è così importante. Non fa differenza che si tratti di puro argento, di argentone, di contrassegni di cuoio o di merluzzo secco: conta che lo stato li accetti per il pagamento delle tasse. Perché diventerà la moneta

corrente qualsiasi cosa lo stato sia disposto a ricevere a questo fine. Una delle forme più importanti di moneta nell'Inghilterra al tempo di re Enrico era costituita da dei «bastoncini di credito» intaccati, usati appunto per registrare i debiti. Erano chiaramente dei «IOU»: entrambe le parti coinvolte in una transazione prendevano un ramoscello di nocciolo, lo incidevano con un segno per indicare la quantità dovuta e poi lo dividevano a metà. Il creditore teneva una parte, chiamata *stock*, impugnatura (da cui il termine *stock holder*, azionista), e il debitore prendeva l'altra metà, chiamata *stub* (il mozzico, da cui deriva il termine di «matrice» di un biglietto, appunto *ticket stub*). Gli esattori usavano questi legnetti per calcolare il denaro dovuto agli sceriffi. Spesso, invece di aspettare che le tasse venissero saldate, il dipartimento del Tesoro di re Enrico vendeva a prezzi scontati i tagliandi, cioè gli *stocks* (le azioni, in inglese moderno), che circolavano così come contrassegni del debito dovuto al governo tra chiunque volesse utilizzarli e scambiarli.[15]

Le banconote moderne in realtà funzionano con un principio simile, però al rovescio.[16] Ritorniamo alla piccola parabola sul «pagherò» di Henry. Il lettore avrà notato uno strano aspetto dell'equazione: il «pagherò» può funzionare come denaro solo se Henry non paga il suo debito. Di fatto è proprio questa la logica con cui la Bank of England – la prima banca centrale moderna – fu fondata. Nel 1694 un consorzio di banchieri inglesi fece un prestito di 1,2 milioni di sterline al re. In cambio, i banchieri ottennero il monopolio reale sull'emissione di banconote. In pratica questo significava che avevano il diritto di concedere in prestito «pagherò» per una porzione del denaro che il re doveva loro a ogni abitante del regno che ne volesse chiedere in prestito o che volesse depositare in banca il proprio denaro, col risultato di far circolare o «monetizzare» il debito reale appena creato. Si trattava di un bell'affare per i banchieri (facevano pagare al re l'8 per cento d'interesse annuo sul prestito originario e al tempo stesso chiedevano gli interessi su quello stesso denaro ai loro clienti che lo prendevano in prestito), ma poteva funzionare solo fino a quando il debito originario rimaneva insoluto. Quel debito infatti non è stato ancora saldato. Non può essere saldato. Se venisse saldato, l'intero

sistema monetario della Gran Bretagna cesserebbe di esistere.[17]

Se non altro, questa tesi ci permette di risolvere un ovvio mistero della politica fiscale di tanti regni del passato: perché far pagare le tasse ai sudditi? Di solito non ci poniamo domande del genere, ma la risposta pare evidente. I governi chiedono tasse perché vogliono mettere le mani sui soldi della gente. Ma se Smith avesse ragione, e oro e argento diventassero moneta grazie all'azione del mercato in maniera completamente indipendente dagli stati, allora non sarebbe la cosa più giusta prendere il controllo delle miniere d'oro e argento? Così il re avrebbe potuto disporre di tutto il denaro di cui aveva bisogno (e di fatto era proprio quello che facevano normalmente: se nei loro territori c'erano miniere d'oro e argento, se ne impossessavano). Che cosa significa allora estrarre oro, stamparci sopra un'immagine, farlo circolare tra i propri sudditi, per poi chiedere agli stessi sudditi di restituire quell'oro al mittente?

Sembra un po' un rompicapo, ma se mercati e moneta non sorgono in maniera spontanea, allora ha perfettamente senso, perché si tratta della maniera più semplice ed efficace per creare i mercati. Facciamo un esempio ipotetico. Mettiamo il caso che un re voglia organizzare un esercito di cinquantamila fanti. Nell'antichità o nel Medioevo alimentare una forza del genere era un problema enorme: a meno che non fossero già in marcia, serviva almeno un numero quasi equivalente di uomini e animali per fornire loro alloggio e acquistare e trasportare i vettovagliamenti necessari.[18] D'altro canto, se uno si limita a passare ai soldati un po' di monete e poi obbliga ogni famiglia del regno a restituire una di queste monete, avremo in un sol colpo trasformato un'intera economia nazionale in una grande macchina per l'approvvigionamento dei soldati, dal momento che adesso ogni famiglia, per mettere le proprie mani sulle monete, deve trovare un qualche modo per contribuire allo sforzo collettivo di fornire ai soldati i beni che desiderano. I mercati sorgono come effetto collaterale.

Questa è un po' una versione semplificata, ma è assai chiaro che i mercati nacquero nell'antichità attorno agli eserciti. Basta dare uno sguardo all'*Arthasastra* di Kautilya, al *Ciclo della sovranità* sassanide o al *Discorso sul sale e sul ferro* cinese per scoprire che i

più antichi governanti trascorsero parte consistente del loro tempo riflettendo sulle relazioni tra miniere, soldati, tasse e cibo. Molti giunsero alla conclusione che la creazione di mercati di questo tipo non fosse soltanto conveniente per l'alimentazione dei soldati, ma utile in tanti altri modi, perché implicava che gli ufficiali non dovessero più requisire le merci necessarie direttamente alla popolazione o produrle in officine e terreni di proprietà reale. In altre parole, nonostante le tenaci tesi liberiste – anche queste ereditate da Smith – che vogliono stati e mercati in opposizione, la documentazione storica dimostra proprio il contrario: le società senza stati tendono a essere anche società senza mercati.

Come si può immaginare, le teorie statuali della moneta sono sempre state esecrate dagli economisti ufficiali che operavano nella tradizione di Adam Smith. In effetti, il cartalismo è stato visto spesso come un sottoprodotto populista della teoria economica, sostenuto da tipi eccentrici.[19] Curiosamente, gli economisti ufficiali si ritrovavano di fatto spesso a lavorare per i governi e finirono per suggerire a quegli stessi governi di perseguire politiche in linea più con le posizioni cartaliste – politiche di tassazione finalizzate alla creazione di mercati in luoghi in cui non esistevano ancora –, nonostante fossero impegnati a rispettare le teorie di Smith secondo cui i mercati si sviluppano in maniera spontanea.

Questo era particolarmente valido nel mondo coloniale. Torniamo per un momento al Madagascar. Ho già detto che una delle prime operazioni fatte dal generale francese Gallieni, conquistatore del Madagascar, fu l'imposizione di una tassa pro capite, una volta completata la conquista dell'isola nel 1901. La tassa era molto alta e pagabile solo in franchi malgasci, nuovi di zecca. In altre parole, Gallieni stampò moneta e poi chiese a tutti di ridargliene indietro una parte.

Quello che colpisce è il linguaggio con cui descrisse la tassazione. Parlava di *impôt moralisateur*, ovvero di «tassa moralizzatrice, educativa». In altre parole era finalizzata, usando il linguaggio dell'epoca, a insegnare agli indigeni il valore del lavoro. Dal momento che la «tassa educativa» era dovuta subito dopo il raccolto, per i contadini il modo più semplice per pagare era

vendere una porzione del riso trebbiato ai commercianti cinesi o indiani che s'installarono subito nelle piccole città del paese. Ma al momento del raccolto, il prezzo del riso era, per ovvie ragioni, al minimo: se uno vendeva una parte troppo consistente del suo lavoro, poi non gli rimaneva il necessario per dare da mangiare alla propria famiglia per un anno, e pertanto si vedeva costretto a comprare a sua volta del riso a credito, da quegli stessi commercianti, e più avanti nel tempo, quando i prezzi di mercato erano più alti. Di conseguenza, i contadini si ritrovarono presto irreparabilmente indebitati (mentre i commercianti raddoppiavano le loro entrate, come usurai). La maniera più semplice per saldare il debito era o trovare un raccolto commercializzabile (*cash crop*) – per esempio, cominciare a coltivare caffè o ananas – altrimenti mandare i propri bambini a lavorare in città oppure nelle piantagioni che i coloni francesi stavano diffondendo nell'isola, per ottenere un salario. Nel suo complesso il progetto potrebbe sembrare nient'altro che un cinico disegno per estorcere forza lavoro a buon mercato ai contadini. Questo è vero, ma c'è di più. Il governo coloniale era stato molto esplicito (almeno nei suoi documenti riservati) sulla necessità di lasciare ai contadini almeno un po' di denaro, assicurandosi che si abituassero a beni voluttuari di second'ordine, disponibili nei negozi cinesi (ombrelli parasole, rossetti, biscotti). Era fondamentale che sviluppassero nuovi gusti, nuove abitudini e aspettative, che gettassero le fondamenta di una domanda di consumo che perdurasse anche dopo che l'esercito conquistatore si fosse ritirato, qualcosa che li legasse per sempre alla Francia.

La gente non è stupida e molti malgasci compresero perfettamente quel che i conquistatori stavano tentando di fare. Alcuni erano decisi a resistere. Ancora sessant'anni dopo l'invasione, l'antropologo francese Gerard Althabe era riuscito a osservare alcuni villaggi sulla costa orientale dell'isola i cui abitanti si presentavano scrupolosamente nelle piantagioni di caffè per guadagnarsi il salario con cui pagare le tasse. Poi, dopo averle pagate, ignoravano meticolosamente le merci in vendita nei negozi del posto e passavano il denaro rimasto agli anziani della famiglia, che lo

usavano per comprare vitelli da sacrificare in onore degli antenati.[20] Molti di loro dicevano apertamente che si stavano opponendo a una trappola. Tuttavia queste forme di resistenza difficilmente durano per sempre. I mercati gradualmente hanno preso forma anche in quelle zone dell'isola in cui un tempo non esistevano. Col mercato è apparsa l'inevitabile rete di piccoli negozi. All'epoca in cui sono arrivato io, nel 1990, cioè una generazione dopo che la tassa pro capite era stata finalmente abolita da un governo rivoluzionario, la logica di mercato era accettata in maniera tanto intima che anche i medium mettevano in bocca agli spiriti parole degne di Adam Smith.

Esempi del genere se ne possono incontrare a bizzeffe. Lo stesso processo è stato replicato in ogni parte del mondo conquistata dagli eserciti europei in cui non c'erano mercati all'opera. Piuttosto che scoprire il baratto, gli occupanti facevano uso di quelle tecniche che l'economia ufficiale contestava per aprire nuovi mercati.

Alla ricerca di un mito

Gli antropologi si lamentano da almeno un secolo riguardo al mito del baratto. Di tanto in tanto gli economisti hanno evidenziato con debole esasperazione la ragione per cui continuano a raccontarci la stessa storia nonostante ogni evidenza contraria: gli antropologi non ne hanno mai trovata una migliore.[21] Si tratta di un'obiezione comprensibile, ma c'è una risposta semplice. La ragione per cui gli antropologi non sono mai riusciti a trovare una storia semplice e persuasiva sulle origini del denaro è che non ne esiste una. La «moneta», come la musica, la matematica o la gioielleria, non è mai stata «inventata». Quel che chiamiamo «denaro» non è una cosa, ma un modo per comparare matematicamente le cose, come proporzioni. Come dire che uno di X equivale a sei di Y. In questa forma il denaro è vecchio quanto il pensiero umano. Se scendiamo più nello specifico, scopriamo che esiste un numero considerevole di abitudini e pratiche distinte che

sono confluite in ciò che adesso chiamiamo «denaro», e per questa precisa ragione gli economisti, gli storici e gli altri studiosi hanno trovato tanto difficile arrivare a una definizione univoca.

I teorici del credito sono stati a lungo ostacolati dall'assenza di una narrativa ugualmente affascinante, anche se non voglio dire che le parti coinvolte nel dibattito sulla moneta che ebbe luogo tra il 1850 e il 1950 non fossero capaci di impiegare armi mitologiche, soprattutto negli Stati Uniti. Nel 1894 i membri del partito Greenback, che spingevano per sganciare il dollaro dal valore dell'oro così da permettere al governo di spendere liberamente in campagne a favore dell'occupazione, inventarono la Marcia su Washington, un'idea che avrà risonanza enorme nella storia americana. *Il meraviglioso mago di Oz*, il libro di L. Frank Baum, pubblicato nel 1900, viene consensualmente letto come una parabola in favore della campagna populista di William Jennings Bryan, che corse tre volte alla presidenza facendo propaganda elettorale a favore dell'argento, promettendo di sostituire lo standard dell'oro con un sistema bimetallico che avrebbe consentito la libera creazione di una moneta in argento a fianco di quella in oro.[22] Come per il partito Greenback, i debitori erano i suoi primi sostenitori, a cominciare dalle famiglie di contadini del Midwest come quella di Dorothy, la protagonista del libro di Baum, che negli anni della severa crisi della fine del XIX secolo avevano dovuto fronteggiare una massiccia ondata di sfratti e pignoramenti. Secondo la lettura populista, le Streghe cattive dell'Est e dell'Ovest rappresentano i banchieri della costa est e ovest (promotori e beneficiari della scarsa disponibilità di moneta), lo Spaventapasseri simboleggia gli agricoltori (che non avevano il senno di evitare di cadere nella trappola del debito); l'Uomo di latta è il proletariato industriale (che non ha il cuore di agire in solidarietà con gli agricoltori); il Leone codardo rappresenta la classe politica (che non ha il coraggio d'intervenire). La Strada di mattoni gialli, le Scarpette d'argento, la Città di Smeraldo e il Mago incapace probabilmente parlano da sé.[23] Oz è ovviamente l'abbreviazione in inglese di «oncia».[24]

Nel tentativo di creare un nuovo mito, la storia di Baum è

decisamente efficace. Come forma di propaganda politica lo fu meno: William Jennings Bryan venne sconfitto nei suoi tre tentativi presidenziali e ai nostri giorni pochi ricordano il senso originario del *Meraviglioso mago di Oz*.[25]

Per i fautori della teoria statale della moneta tutto questo ha costituito un problema. Le storie di governanti che usano le tasse per creare mercati nei territori conquistati, per pagare i soldati o altre funzioni statali hanno scarso fascino. Le idee tedesche che vedevano nella moneta una forma di incarnazione della volontà nazionale non viaggiarono granché bene oltreconfine.

Tuttavia, ogni volta che c'era un tracollo economico, le teorie economiche convenzionali del *laissez-faire* subivano un altro colpo. Le campagne elettorali di Bryan nacquero in reazione al panico finanziario del 1893. All'epoca della Grande depressione dei primi anni trenta l'idea che il mercato potesse autoregolarsi – a condizione che il governo garantisse l'ancoraggio della moneta ai metalli preziosi – divenne completamente screditata. Dal 1933 al 1979, grosso modo, gli stati capitalisti più importanti cambiarono direzione e adottarono una qualche forma di politica keynesiana. L'ortodossia keynesiana muoveva dal presupposto che i mercati capitalisti non avrebbero veramente funzionato a meno che i governi capitalisti non si fossero presi cura dell'economia in maniera efficace, vale a dire impegnandosi in politiche attive di *deficit spending* durante le fasi recessive. Negli anni ottanta, Margaret Thatcher in Gran Bretagna e Ronald Reagan negli Stati Uniti mostrarono con grande ostentazione di rifiutare questi principi, ma in realtà non è chiaro in che misura lo fecero veramente.[26] In ogni caso, agivano sull'onda di un altro grande colpo inflitto all'ortodossia monetaria precedente, vale a dire la decisione di Richard Nixon del 1971 di sganciare il dollaro in maniera completa dai metalli preziosi, eliminando il *gold standard* e introducendo il regime di cambi fluttuanti che da allora domina l'economia mondiale. Questo significa in realtà che tutte le divise nazionali da quel momento in avanti sono, come piace dire agli economisti neoclassici, *fiat money*, ossia create con un tratto di penna e sostenute solo dalla pubblica fiducia.

Ora, John Maynard Keynes era più aperto di ogni altro economista della sua statura verso quella che lui amava chiamare «la tradizione alternativa» delle teorie creditizia e statale (e si può dire che Keynes sia ancora il pensatore economico più importante del XX secolo): trascorse alcuni mesi negli anni venti del Novecento studiando la documentazione bancaria mesopotamica in caratteri cuneiformi, cercando di verificare le origini della moneta, quella che in seguito avrebbe definito «la follia babilonese».[27] Le sue conclusioni, poste all'inizio del *Trattato sulla moneta*, la sua opera più nota insieme alla *Teoria generale*, sono grossomodo le uniche possibili se non si parte da assunti a priori, ma si procede a uno scrupoloso esame dei documenti storici: avevano ragione i tipi marginali e stravaganti. Qualunque siano le sue origini, negli ultimi quattromila anni la moneta è stata sostanzialmente una creazione dello stato. Gli individui fanno contratti gli uni con gli altri, scriveva Keynes. Contraggono debiti e promettono di pagarli.

Lo stato, pertanto, entra anzitutto in gioco come l'autorità legale che obbliga al pagamento della cosa corrispondente al nome o alla descrizione di cui al contratto. Ma entra doppiamente in gioco quando inoltre avoca a sé il diritto di determinare e dichiarare *quale cosa* corrisponda al nome e di variare la sua dichiarazione di tempo in tempo; quando, cioè, avoca a sé il diritto di riformare il dizionario. Questo diritto è reclamato da tutti gli stati moderni così com'è stato per quattromila anni almeno. Col raggiungimento di questo stadio nell'evoluzione della moneta coincide la piena realizzazione del cartalismo di Knapp; della dottrina, cioè, secondo la quale la moneta è peculiarmente una creazione dello stato [...]. Oggi ogni moneta di paesi civili è, senza discussione, cartalista.[28]

Questo non implica necessariamente che lo stato *crei* la moneta. Il denaro è credito e può venire alla luce grazie ad accordi privati contrattuali (come i mutui, per esempio). Lo stato si limita a far rispettare gli accordi e ne detta i termini legali. Di qui la clamorosa affermazione di Keynes: le banche creano la moneta e possono farlo senza limiti. Dal momento che, per quanto diano a

prestito, i debitori non avranno altra scelta che mettere il denaro in qualche altra banca, così che dal punto di vista del sistema bancario nel suo complesso il numero totale di debiti e crediti sarà sempre pari a zero.[29] Le implicazioni erano radicali, anche se Keynes no. Alla fine dei conti, faceva sempre attenzione a porre il problema in maniera che potesse essere reintegrato nella teoria economica *mainstream* dell'epoca.

Neanche Keynes aveva lo spirito del creatore di miti. Nella misura in cui la tradizione alternativa a quella ufficiale ha trovato una risposta al mito del baratto, questa è arrivata non dall'opera di Keynes (che riteneva non fosse tanto importante l'origine del denaro), ma dall'opera di alcuni neokeynesiani contemporanei, che non hanno avuto paura di seguire fino in fondo le sue proposte più radicali.

Il vero anello debole nelle teorie statali e creditizie sulla moneta è stato sempre l'elemento delle tasse. Un conto è spiegare perché i primi stati chiedevano le tasse (per creare i mercati); un altro è domandarsi «con quale diritto?». Partendo dall'ipotesi che i primi detentori del potere non fossero semplicemente dei malavitosi e le tasse le loro estorsioni – nessun teorico del credito, a mia conoscenza, ha adottato un punto di vista tanto cinico, neanche rispetto ai primi stati – rimane da capire come rispondessero a questa domanda.

Ai nostri giorni pensiamo tutti di avere una risposta al riguardo. Paghiamo le tasse affinché i governi ci forniscano alcuni servizi, perlopiù sociali (anche se spesso la protezione militare era quasi l'unico servizio che i primi stati potevano veramente offrire). Si dice che tutto questo risalga nel tempo a un qualche originario «contratto sociale» su cui tutti si dissero d'accordo (anche se non si sa chi lo firmò, o quando, o perché dovremmo sentirci vincolati al riguardo da decisioni di remoti antenati).[30] Tutto questo ha senso nell'ipotesi che i mercati vengano prima dei governi, ma l'intero ragionamento vacilla nel momento in cui ci si rende conto che le cose non stanno così.

Esiste una spiegazione alternativa, creata in sintonia con la prospettiva della teoria statale e creditizia. Definita «teoria del

debito primordiale», è stata sviluppata principalmente in Francia da una scuola di ricercatori – non solo economisti, ma anche antropologi, storici e classicisti – originariamente riunita attorno alle figure di Michel Aglietta e André Orléan,[31] a cui più di recente si è aggiunto Bruno Théret. Le loro tesi sono state riprese negli Stati Uniti e nel Regno Unito da teorici neokeynesiani.[32]

Si tratta di una posizione emersa piuttosto di recente, soprattutto nel corso di discussioni sulla natura dell'euro. La creazione di una moneta comune europea ha innescato una serie di dibattiti intellettuali (una moneta comune implica necessariamente la creazione di uno stato europeo comune? O basta una comune economia e società? E società ed economia sono la stessa cosa?) e accesi dibattiti politici. La creazione dell'eurozona è stata portata avanti con decisione soprattutto dalla Germania, la cui banca centrale si propone come principale fine la lotta all'inflazione. Inoltre, l'accoppiata di politica monetaria restrittiva e pareggio di bilancio, usata come arma per distruggere le politiche di welfare in Europa, è diventata il cardine delle lotte politiche tra banchieri e pensionati, creditori e debitori, simili a quelle che infiammarono l'America nell'ultimo decennio dell'Ottocento.

La tesi principale è che ogni tentativo di separare la politica monetaria dalla politica sociale è fondamentalmente sbagliato. I teorici del debito primordiale sostengono che le cose sono sempre andate allo stesso modo. I governi usano le tasse per creare moneta e possono farlo perché sono diventati i guardiani del debito che tutti i cittadini hanno contratto gli uni con gli altri. Questo debito è l'essenza stessa della società. Esisteva prima ancora del denaro e dei mercati, che non sono altro che modi per apporzionare il debito.

Secondo questo ragionamento, tale senso del debito venne inizialmente espresso non dallo stato, ma dalla religione. Nelle loro tesi, Aglietta e Orléan fanno riferimento ad alcune opere dell'antica letteratura religiosa sanscrita: gli inni, le preghiere e le poesie raccolte nei Veda e nei Brāhmaṇa, commenti sacerdotali composti nel corso dei secoli, testi considerati i fondamenti del pensiero indù. Non si tratta di una scelta così bizzarra, perché queste opere rappresentano le riflessioni storiche più antiche che si conoscano

attorno alla natura del debito.

In realtà anche i primissimi poemi vedici, composti tra il 1500 e il 1200 a.C., rivelano la preoccupazione costante del debito, trattato come un sinonimo di colpa e peccato.[33] Ci sono numerose preghiere in cui si supplicano gli dèi di liberare il devoto dalle pastoie e dai ceppi dei debiti. A volte il riferimento al debito sembra letterale: nel *Rig Veda* 10.34, per esempio, troviamo una lunga descrizione del triste stato dei giocatori d'azzardo che «girovagano senza un tetto, sempre impauriti, indebitati, alla ricerca di denaro». In altri casi il riferimento è metaforico.

Intanto Yama, dio della Morte, compare in maniera ossessionante. Essere indebitati significa sentirsi addosso il fardello della Morte. Ritrovarsi con un dovere non adempiuto, una promessa tradita significa vivere all'ombra della Morte, sia per gli uomini che per gli dèi. Anche nei testi più antichi il debito sembra spesso indicare un sentimento di sofferenza interiore, della cui liberazione si supplicano gli dèi, in particolar modo Agni, che rappresenta il fuoco sacrificale. Solo con i Brāhmaṇa, i commentatori cominciarono a intrecciare queste suggestioni in una filosofia più ampia, con la conclusione che l'esistenza umana sia essa stessa una forma di debito.

Un uomo, per il solo fatto di nascere, è in debito; di per sé è nato per la Morte e solo quando compie un sacrificio si redime dalla Morte.[34]

Il sacrificio (e questi primi commentatori erano loro stessi preti sacrificali) viene pertanto definito «il tributo pagato alla Morte», o almeno loro si esprimevano così. In realtà, il sacrificio – i sacerdoti lo sanno meglio di chiunque altro – è rivolto non solo alla Morte, ma a tutti gli dèi: la Morte è solo un intermediario. Stando le cose in questo modo, si pone un problema che si presenta ogni volta si concepisca la vita umana in questi termini. Se le nostre vite sono un prestito, chi salderà davvero un tale debito? Vivere nel debito significa essere colpevoli, non raggiungere mai la compiutezza. Ma ripagare questo debito in maniera completa implica

l'annichilimento. In questo senso, il «tributo» del sacrificio può essere visto come una sorta di pagamento dell'interesse, con la vita dell'animale che sostituisce temporaneamente ciò che è dovuto, ovvero la nostra esistenza: una mera dilazione dell'inevitabile fine.[35] Differenti esegeti propongono diverse maniere per uscire dal dilemma. Alcuni bramini ambiziosi dicono ai loro clienti che il sacrificio rituale, se condotto correttamente, promette una via per liberare completamente la condizione umana e raggiungere così l'eternità (dal momento che di fronte all'eternità i debiti perdono di significato).[36] Un'altra via è quella di estendere il concetto di debito, di modo che tutte le responsabilità sociali diventino debiti di un tipo o dell'altro. Così due importanti brani dei Brāhmaṇa sostengono che siamo nati indebitati non solo con gli dèi, che dobbiamo ripagare con i sacrifici, ma anche con i saggi che hanno creato i primi insegnamenti vedici, che dobbiamo ripagare con lo studio; con i nostri antenati, i padri, che dobbiamo ripagare mettendo al mondo dei figli; e infine con gli uomini – credo si faccia riferimento all'umanità nel suo complesso –, che dobbiamo ripagare offrendo ospitalità agli stranieri.[37] Dunque chiunque vive, sta costantemente ripagando un debito esistenziale di un tipo o di un altro; ma al tempo stesso, dal momento che il concetto di debito muta in un semplice sentimento di obbligazione sociale, diventa qualcosa di meno terrificante dell'idea che la propria esistenza sia un prestito concesso dalla Morte.[38] Non è elemento marginale, perché le obbligazioni sociali funzionano in entrambi i sensi: se hai già messo al mondo dei bambini, sei sia un debitore che un creditore.

I teorici del debito primordiale sostengono che le idee elaborate nei testi vedici non sono peculiari di una data tradizione intellettuale che fa riferimento ai sacerdoti dell'Età del ferro della Valle del Gange, ma sono fondamentali per la natura e la storia del pensiero umano nel suo complesso. Prendiamo in considerazione questo brano, tratto da un saggio dell'economista francese Bruno Théret, pubblicato nel 1999 nel *Journal of Consumer Policy* e dal titolo, poco poetico, di «The Socio-Cultural Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro»:

All'origine del denaro abbiamo una «relazione di rappresentazione» della morte come un mondo invisibile, prima e dopo la vita: una rappresentazione che è il prodotto della funzione simbolica propria delle specie umane e che concepisce la vita come debito originale contratto da tutti gli uomini, un debito dovuto ai poteri cosmici da cui è emersa l'umanità.

Il pagamento di questo debito, che sulla terra comunque non potrà essere saldato – perché non si potrà mai rimborsare –, prende la forma di sacrifici che, reintegrando il credito della vita, rendono possibile prolungare l'esistenza e in certi casi anche guadagnarsi l'eternità ricongiungendosi con gli dèi. Ma questa credenza, questa richiesta iniziale è associata a sua volta all'emergere di poteri sovrani la cui legittimità risiede nella loro capacità di rappresentare il cosmo originale nella sua interezza. Questi poteri hanno inventato il denaro come un mezzo per saldare i debiti, uno strumento la cui astrazione rende possibile risolvere il paradosso sacrificale per cui puntare sulla morte diventa il mezzo più stabile per proteggere la vita. Attraverso questa istituzione, la fiducia viene a sua volta trasferita a una moneta stampata con l'effigie del sovrano, una moneta messa in circolazione ma il cui ritorno è organizzato da quest'altra istituzione che è finalizzata alla tassazione/al rimborso del debito di vita. Così il denaro assume su di sé la funzione di costituire il mezzo di pagamento.[39]

Se non altro, questo passo fornisce una chiara illustrazione delle differenze nel livello del dibattito tra l'Europa e il mondo angloamericano. Provate a immaginare un economista americano di una qualsiasi corrente che scriva una cosa del genere. In ogni caso l'autore qui sta riassumendo la sua tesi in maniera brillante. La natura umana non ci spinge verso una logica di «scambio e baratto». Piuttosto, ci induce a una continua creazione di simboli, come la moneta, appunto. In questo modo siamo arrivati a vederci in un cosmo circondato da forze invisibili, indebitati con l'universo.

La mossa ingegnosa è stata ripiegare tutto ciò nella teoria statale della moneta attraverso «i poteri sovrani», espressione con cui in realtà Théret indica «lo stato». I primi re erano re sacri,

considerati divinità a pieno diritto, che si elevavano come mediatori privilegiati tra gli esseri umani e le forze ultime che governavano il cosmo. Questo ci porta sulla strada della graduale realizzazione che il nostro debito con gli dèi è sempre stato, in realtà, un debito con la società che ha fatto di noi quello che siamo.

Il debito primordiale, scrive il sociologo britannico Geoffrey Ingham, «è quello dovuto dagli esseri viventi alla continuità e persistenza della società che assicura loro l'esistenza individuale».[40] In questo modo non è criminale solo chi ha «un debito con la società»: siamo tutti, in certo senso, colpevoli e persino criminali.

Per esempio, Ingham osserva che, se non esiste una prova definitiva che il denaro sia nato in questo modo, ne è però «disponibile una considerevole prova indiretta di tipo etimologico».

In tutti i linguaggi indoeuropei, le parole per «debito» sono sinonimi di «colpa» o «peccato» e illustrano il legame tra religione, pagamento e la mediazione del regno del sacro e del profano attraverso il «denaro». Per esempio, c'è una connessione tra moneta (in tedesco *Geld*), il risarcimento o il sacrificio (nell'inglese antico *Geild*), tassa (in gotico *Gild*) e ovviamente «colpa» in inglese moderno, ovvero *guilt*.[41]

Oppure prendiamo in esame un'altra curiosa connessione: perché i vitelli vengono utilizzati così spesso come forma di moneta? Lo storico tedesco Bernard Laum molto tempo fa mise in evidenza che in Omero, quando si stima il valore di un'imbarcazione o un'armatura, si usano come unità di misura i buoi (anche quando in realtà si stanno scambiando oggetti, non si paga in altro modo che in buoi). Risulta difficile evitare la conclusione che questo accade perché i buoi sono offerti agli dèi nei sacrifici. Rappresentano quindi il valore assoluto. Dai sumeri alla Grecia classica, argento e oro venivano consacrati a offerte nei templi. Dovunque, il denaro sembrava emergere da ciò che era più appropriato per l'offerta agli dèi.[42]

Il re ha assunto il ruolo di guardiano del debito primordiale, contratto con la società che ci ha creato: questo spiega per quale

ragione il governo si sente in diritto di farci pagare le tasse. Le tasse sono una misura del nostro debito con la società che ci ha costituiti. Ma ciò non riesce a spiegare come questa sorta di debito di vita possa essere convertito in moneta, che per definizione è un mezzo per misurare e confrontare il valore di cose *diverse*. È un problema per i teorici del credito quanto per gli economisti neoclassici, anche se per loro la questione è posta in maniera distinta, sotto diversi aspetti. Se ti muovi a partire dalla teoria monetaria del baratto, devi risolvere il problema di come e perché selezionare una merce per misurare quanto ti serve degli altri beni. Se ti muovi a partire dalla teoria del credito, ti rimane il problema che ho descritto nel primo capitolo: come trasformare un senso di obbligazione, d'impegno morale in una specifica quantità di denaro? Come può il fatto di dovere qualcosa a qualcuno tramutarsi in un sistema di conto in cui si è capaci di calcolare esattamente quante pecore o pesci o pepite d'argento servono per ripagare un debito? E in questo caso, come passiamo dal debito assoluto che dobbiamo agli dèi a quei debiti molto specifici che dobbiamo ai nostri cugini o ai nostri baristi?

La risposta dei teorici del debito primordiale è ancora una volta ingegnosa. Se le tasse rappresentano il nostro debito assoluto verso la società che ci ha generato, allora il primo passo verso la creazione di moneta reale arriva nel momento in cui cominciamo a calcolare sistemi di debito più specifici verso la società, sistemi di multe, sanzioni e penalità, o anche debiti particolari verso individui particolari a cui abbiamo arrecato danno e con i quali ci troviamo in un rapporto di «colpa» o «peccato».

In realtà tutto questo è molto più plausibile di quanto possa sembrare. Tra le cose sorprendenti che ruotano attorno alle teorie sull'origine del denaro che abbiamo passato finora in rassegna c'è il fatto che queste ignorano quasi completamente la documentazione fornita dall'antropologia. Gli antropologi hanno un discreto bagaglio di conoscenze su come funzionavano le economie all'interno delle società senza stato, su come ancora funzionano in posti in cui stati e mercati non sono stati capaci di spazzare via gli stili di vita del passato. Ci sono innumerevoli studi, per esempio, sull'uso dei vitelli come forma di moneta nell'Africa meridionale o orientale, o delle

conchiglie-moneta nelle Americhe (il wampum è l’esempio più noto) o in Papua Nuova Guinea. Per non parlare di monete a forma di grani, di piume, anelli di ferro, conchiglia di ciprea o di spondylus, di bacchette di legno o cotenna di picchio.[43] La ragione per cui gli economisti tendono a ignorare questa letteratura è semplice: la «valuta primitiva» è usata di rado per comprare e vendere oggetti, e quando viene impiegata non è certo per acquistare beni quotidiani come polli e uova o scarpe e patate. Queste monete sono impiegate, più che per acquistare merci, per ricalibrare le relazioni tra le persone. Soprattutto per contrarre matrimoni e ricomporre dispute, in particolar modo se collegate a ferimenti o assassinii.

Abbiamo tutte le ragioni per credere che la moneta abbia mosso i suoi primi passi alla stessa maniera – anche la parola inglese *to pay*, cioè «pagare» deriva in origine da *to pacify*, *appease*, ovvero pacificare, appagare – come modo per dare a qualcuno qualcosa di prezioso per fargli capire quanto ti spiace aver ucciso suo fratello in una rissa fra sbronzi, o quanto vorresti che questo precedente non diventasse il pretesto per una lunga e sanguinosa faida.[44]

I teorici del debito sono particolarmente interessati a quest’ultima possibilità. In parte perché tendono ad affrontare a balzi la letteratura antropologica e si concentrano sui primi codici di legge, ispirandosi in questo al lavoro innovatore di Philip Grierson, uno dei più grandi numismatici del XX secolo, che per primo ha avanzato l’ipotesi che la moneta potesse essere anticamente emersa dalle pratiche legali dell’epoca. Grierson era un esperto del Medioevo europeo, attratto dai cosiddetti «codici legali barbari», fissati dai popoli germanici (goti, frisoni, franchi e così via) in seguito alla distruzione dell’Impero romano tra il VII e l’VIII secolo e poi seguiti da codici simili, in vigore un po’ ovunque dalla Russia all’Irlanda. Sono sicuramente documenti affascinanti. Da un lato, rendono evidente quanto siano errate quelle narrazioni storiche cho ritraggono un’Europa medievale ritornata «al baratto». Quasi tutti i codici legali germanici facevano uso della moneta romana per i loro calcoli: le sanzioni per il furto, per esempio, sono quasi sempre seguite dalla richiesta che il ladro non solo restituisca la proprietà

rubata, ma paghi anche una quota rilevante (o un interesse, nel caso del furto di moneta) dovuta in funzione del tempo in cui il bene rubato è stato in suo possesso. D'altro canto, in seguito sono stati approvati codici legali di popoli che mai avevano vissuto in territori dominati dal potere romano (Irlanda, Galles, Russia e Paesi Nordici). I loro codici sono significativi. Potevano essere molto creativi, sia nelle forme del pagamento che sulla soglia precisa d'insulti e ferite che faceva scattare il risarcimento.

Il risarcimento nelle leggi gallesi è stimato innanzitutto in vitelli e nei codici irlandesi in vitelli e giovani schiave (*cumal*), con un rilevante uso di metalli preziosi in entrambi i codici. Nei codici germanici si utilizzano i metalli preziosi. Nei codici russi si adoperavano argento e pellicce, da quelle di martora giù fino allo scoiattolo. Erano codici estremamente dettagliati, sia nelle ferite personali che erano inventariate – risarcimenti specifici per la perdita di un braccio, di una mano, del dito indice, di un'unghia, per un colpo in testa che renda visibile il cervello o la struttura ossea – sia nella copertura che alcuni codici offrivano dei possedimenti della singola unità familiare. L'articolo secondo della legge salica ha a che fare col furto di maiali, l'articolo terzo col furto di vitelli, il quarto riguarda le pecore, il quinto le capre, il sesto i cani, ognuno con un scala elaborata che distingue tra animali di diverso genere ed età.[45]

Tutto questo ha senso anche da una prospettiva psicologica. Ho già sottolineato quanto sia difficile immaginarsi come da forme di scambio basate sul dono possa emergere un sistema di equivalenze precise, per cui il latte di una mucca giovane e sana corrisponde in modo esatto a trentasei polli. Se Henry dà a Joshua un maiale e ritiene di aver ricevuto in cambio un dono inadeguato, potrebbe farsi beffe di Joshua dandogli dello spilorcio, ma avrà difficoltà a trovare un algoritmo matematico per spiegare quanto Joshua sia stato taccagno. D'altronde, se il maiale di Joshua avesse distrutto il giardino di Henry, e specialmente se questo avesse portato a una rissa in cui Henry avesse perso un dito del piede e la famiglia di Henry volesse trascinare Joshua davanti all'assemblea di

villaggio, ci troveremmo di fronte alla classica situazione in cui la gente diventa meschina e legalitaria ed esprime rabbia se sente di aver ricevuto un pezzo d'argento in meno di quel che le spetta. Per questo serve l'esatta precisione matematica: per esempio, la capacità di misurare l'esatto valore di una scrofa di due anni incinta. Inoltre, l'imposizione di un sistema di sanzioni deve aver costantemente richiesto un calcolo di equivalenze. Mettiamo che una multa vada pagata in pelli non conciate di martora e che il clan dell'imputato non disponga di martore. Quante pelli di scoiattolo corrispondono alla multa in pelli di martora? O quanti pezzi di gioielleria in argento? Problemi del genere dovettero essere frequenti e probabilmente portarono a un insieme approssimativo di regole di equivalenza tra beni distinti. Questo può spiegare perché i codici medievali gallesi davano indicazioni dettagliate sul valore delle mucche da latte di differente età e condizione fisica, assieme al valore monetario di ogni altro oggetto che probabilmente poteva trovarsi nei dintorni di una qualsiasi fattoria, fino al prezzo di un qualsiasi taglio di legno da costruzione (anche se non c'è ragione di credere che tutte quelle merci potessero essere acquistate veramente sul libero mercato dell'epoca).[46]

C'è qualcosa di affascinante in tutto questo. Da un lato, le premesse sembrano molto intuitive. In fondo, noi stessi dobbiamo agli altri tutto quel che siamo, ed è vero: il linguaggio con cui parliamo e pensiamo, le nostre abitudini e opinioni, il tipo di cibo che mangiamo, sapere quando accendere la luce o tirare l'acqua dello sciacquone, anche lo stile con cui portiamo a termine i nostri atti di sfida e ribellione contro le convenzioni sociali. Tutto questo l'abbiamo imparato da altre persone, perlopiù già morte da tempo. Se dovessimo pensare a quanto ammonta il nostro debito nei loro confronti, la risposta sarebbe infinito. La domanda è: ha senso ritenerci in debito con i nostri antenati? In fondo, un debito è qualcosa che per definizione si pensa di poter ripagare. Risulta abbastanza strano voler far tornare i conti con i propri genitori, perché implica non considerarli più come genitori. Vogliamo far quadrare i conti con tutta l'umanità? Che significato avrebbe? Si tratta davvero di un bisogno fondamentale del pensiero umano?

Si possono concepire le cose in altro modo: i teorici del debito primordiale *stanno descrivendo* un mito, ovvero hanno scoperto una profonda verità della condizione umana da sempre esistita in tutte le società e che negli antichi testi indiani è stata espressa in maniera più chiara, oppure *stanno inventando* un mito?

Ovviamente si tratta del secondo caso: stanno inventando un mito.

La scelta del materiale vedico è significativa. Il fatto è che non sappiamo quasi nulla su chi abbia composto quei testi e molto poco sulle società da cui emersero.[47] Non sappiamo neanche se nell'India vedica esistessero prestiti a interesse, il che avrebbe una relazione con la prospettiva dei preti che vedevano nel sacrificio il pagamento di un interesse sul prestito dovuto alla Morte.[48] Di conseguenza, il materiale funziona da tela vuota (o da tela ricoperta di geroglifici in una lingua sconosciuta), su cui possiamo proiettare tutto quel che vogliamo. Se guardiamo ad altre civiltà antiche, di cui conosciamo con certezza il contesto economico, vediamo che la nozione di sacrificio come forma di riparazione appare tutt'altro che ovvia.[49] Se consideriamo le opere degli antichi teologi, troviamo che molti avevano familiarità con l'idea che il sacrificio fosse un modo per gli umani di entrare in relazioni commerciali con gli dèi, ma anche che altri la trovavano un'ipotesi ridicola. Se gli dèi possiedono già quel che desiderano, cos'hanno da guadagnare da un eventuale scambio commerciale con gli umani?[50] Vedremo nell'ultimo capitolo quanto sia difficile fare doni ai re. Con gli dèi (lasciamo stare dio) il problema è infinitamente più complesso. Lo scambio implica una forma di uguaglianza. Avendo a che fare con forze cosmiche, uno scambio è impossibile fin dagli inizi.

Neanche la tesi per cui i debiti verso gli dèi fossero destinati allo stato e siano poi diventati la base del sistema di tassazione sta in piedi. Qui il problema consiste nel fatto che nel mondo antico i liberi cittadini di solito non pagavano le tasse. In genere, i tributi erano imposti solo ai popoli conquistati. Questo valeva nell'antica Mesopotamia, dove gli abitanti delle città indipendenti non dovevano sottostare a forme di tassazione diretta. Allo stesso modo, come scrive Moses Finley, «i greci classici consideravano le tasse

dirette come tiranniche e per quanto possibile le boicottavano».[51] I cittadini ateniesi non pagavano alcun tipo d'imposizione diretta, sebbene la città talvolta distribuisse denaro ai cittadini, in una forma di tassazione all'incontrario (a volte in modo diretto, con i proventi delle miniere d'argento di Laurion, altre volte in modo indiretto, con i generosi onorari per le funzioni di giurato o per la partecipazione alle assemblee). Ma le città sottomesse dovevano pagare i tributi. Anche nell'Impero persiano, i persiani non dovevano pagare i tributi al Grande re, al contrario degli abitanti delle province conquistate.[52] Lo stesso può dirsi per Roma, dove per un lungo periodo i cittadini romani non solo non pagavano le tasse, ma avevano diritto a una quota sul tributo imposto agli altri, nella forma di sussidio (il «pane» del famoso motto *panem et circenses*).[53]

In altre parole, Benjamin Franklin aveva torto quando disse che in questo mondo niente è sicuro a parte la morte e le tasse. Ciò ovviamente rende più difficile da sostenere l'idea per cui un debito verso uno sia solo una variazione dell'altra.

In ogni caso nessuno di questi ragionamenti sferra un colpo mortale alla teoria statale della moneta. Anche quegli stati che non chiedono il pagamento delle tasse, impongono sanzioni, multe, pene e contravvenzioni di un tipo o di un altro. Ma è molto difficile venire a patti con una teoria che vuole gli stati concepiti come guardiani di un primordiale debito cosmico.

Risulta sorprendente, ma i teorici del debito primordiale non hanno molto da dire su Sumer o Babilonia, nonostante il prestito di denaro a interesse sia stato inventato in Mesopotamia (dove si formarono anche i primi stati) probabilmente duemila anni prima che i Veda venissero composti. Ma la sorpresa sfuma nel momento in cui si guarda alla storia mesopotamica. Ancora una volta, quel che troviamo è per molti aspetti l'esatto opposto delle tesi avanzate da certi teorici.

Il lettore ricorderà che le città-stato della Mesopotamia erano dominate da enormi templi, ovvero da complesse e gigantesche istituzioni industriali che arrivavano a impiegare spesso migliaia di persone tra pastori e barcaioli, filatrici e tessitori, danzatrici e amministratori ecclesiali. Intorno al 2700 a.C., ambiziosi politici

avevano iniziato a imitare il clero al potere, creando delle strutture – i palazzi – organizzati in maniera simile ai templi, con l'eccezione che questi ultimi avevano al loro centro delle camere sacre in cui si trovavano il dio o la dea, rappresentati da un'immagine sacra vestita e intrattenuta da servitori ecclesiastici quasi fosse una persona vivente. Dal canto loro i palazzi erano costruiti attorno alla stanza di un re vivente. I governanti sumeri non giunsero al punto di proclamarsi dèi, ma non ci andarono troppo lontani. In ogni modo, quando arrivarono a interferire con le vite dei loro sudditi in virtù dei propri poteri cosmici, non lo fecero imponendo debiti pubblici ma piuttosto cancellando i debiti privati.[54]

Non sappiamo con precisione come e quando sia nato il prestito a interesse, perché questa pratica sembra anticipare anche la scrittura. Probabilmente gli amministratori dei templi ebbero l'idea come forma di finanziamento del commercio carovaniero. Si trattava di un commercio di cruciale importanza perché la valle fluviale della Mesopotamia, nonostante fosse molto fertile e producesse un enorme surplus di granaglie e altri generi alimentari, e potesse sostenere l'allevamento di enormi mandrie, che a loro volta alimentavano una vasta industria della lana e del cuoio, non disponeva di altre materie prime. Pietre, legno, metallo, lo stesso argento usato come moneta: tutto doveva essere importato. Fin dai primi tempi, quindi, gli amministratori di templi contrassero l'abitudine di anticipare alcune merci ai mercanti del posto – alcuni erano privati, altri funzionari del tempio – che poi andavano a rivenderle all'estero. L'interesse era una maniera per il tempio di ottenere una quota dal profitto che se ne ricavava.[55] Ma, una volta stabilito, il principio si estese velocemente. In breve troviamo non solo prestiti commerciali, ma anche prestiti personali: usura nel senso classico del termine. Attorno al 2400 a.C. sembra già una pratica comune, tra i funzionari locali e i ricchi mercanti, anticipare prestiti ai contadini che si trovavano in guai finanziari e potevano offrire garanzie, per poi impossessarsi delle loro proprietà se risultavano incapaci di saldare il debito. Si cominciava di solito con cereali, pecore, capre e mobili, poi si passava ai campi, alle abitazioni e alla fine, o in alternativa, ai membri della famiglia. Se

c'erano servi, erano i primi a essere pignorati, seguiti poi dai bambini, dalle mogli e, nei casi più estremi, da chi aveva richiesto il prestito. I forzati del debito si ritrovano in una condizione che non era propriamente di schiavitù, ma ci si avvicinava, costretti al lavoro perpetuo nelle proprietà del creditore o, talvolta, negli stessi templi o nei palazzi. Ovviamente, in linea teorica potevano riscattarsi in qualsiasi momento pagando, ma per ovvie ragioni più le risorse di contadino si allontanavano da lui, più diventava difficile estinguere il debito.

Gli effetti furono così devastanti da minacciare di mettere la società a soqquadro. Se per qualche ragione c'era un pessimo raccolto, molti contadini rischiavano di diventare dei forzati del debito e le famiglie correvano il pericolo di spezzarsi. Ben presto i terreni rimanevano incolti, perché i contadini indebitati abbandonavano le proprie abitazioni per paura dei pignoramenti ed entravano in bande seminomadi ai margini desertici della civiltà urbana. Trovandosi di fronte alla possibilità della completa decomposizione sociale, i re dei sumeri e poi in seguito quelli dei babilonesi annunciavano periodicamente la cancellazione totale del debito: «Mettiamoci una pietra sopra», è il commento dello storico dell'economia Michael Hudson. Si trattava di decreti che annullavano completamente tutti i debiti personali (quelli commerciali non erano messi in discussione), restituivano le terre ai loro legittimi proprietari e permettevano ai forzati del debito di fare ritorno alle proprie famiglie. Ben presto divenne un'abitudine che il re all'investitura del potere rendesse una dichiarazione di annullamento del debito. Alcuni re furono obbligati a ripetere periodicamente tale annullamento nel corso del loro regno.

A Sumer le chiamavano «dichiarazioni di libertà» ed è significativo che la parola sumera *amargi*, la prima parola conosciuta di un linguaggio umano per indicare il termine di «libertà», significhi alla lettera «ritorno alla madre», dal momento che era proprio questo che si concedeva ai forzati del debito.[56]

Michael Hudson sostiene che i re mesopotamici fossero in grado di emanare decreti del genere in virtù delle loro ambizioni cosmiche: assumendo il potere, vedevano se stessi nell'atto di

ricostruire la società umana e quindi capaci di cancellare ogni obbligazione morale. Tuttavia è ciò che di più lontano si possa immaginare di quanto abbiano in mente i teorici del debito primordiale.[57]

Probabilmente il problema più grande in questa letteratura scientifica è l'ipotesi iniziale: il fatto che cominciamo con un debito infinito verso qualcosa che chiamiamo «società». Questo debito verso la società lo proiettiamo verso gli dèi. Poi questo stesso debito viene prelevato dai re e dai governi nazionali.

Quel che rende tanto illusorio il concetto di società è il fatto che noi concepiamo il mondo come organizzato in una serie di unità modulari compatte, che chiamiamo «società», e poi diamo per scontato che tutti sappiano in quale società vivono. Da un punto di vista storico le cose sono un po' più complesse. Facciamo l'ipotesi che io sia un mercante cristiano armeno vissuto durante il regno di Gengis Khan. Cosa indica per me il termine «società»? La città in cui sono cresciuto? La società internazionale di mercanti (con i suoi elaborati codici di condotta) al cui interno conduco i miei affari quotidiani? La comunità linguistica degli armeni? Quella religiosa dei cristiani? O forse solo quella dei cristiani ortodossi? Oppure quella degli abitanti dell'Impero mongolo, che si allungava dal Mediterraneo alla Corea? Storicamente, i regni e gli imperi hanno raramente rappresentato il punto di riferimento nella vita delle persone. I regni nascono e muoiono, si rafforzano e s'indeboliscono. Gli stati possono entrare sporadicamente nella vita delle persone e nella storia molti popoli hanno vissuto senza avere un'idea veramente chiara di quale governo fosse responsabile del loro territorio. Ancora in epoche a noi più vicine, molti abitanti del pianeta ignoravano se il territorio in cui vivevano appartenesse a uno stato o un altro, perché la cosa non era poi tanto importante. Mia madre, che era nata in Polonia da una famiglia ebrea, una volta mi ha raccontato un aneddoto sulla sua infanzia:

C'era una piccola città al confine tra Russia e Polonia e non si era mai sicuri a chi appartenesse. Un giorno venne siglato un trattato ufficiale e non molto tempo dopo arrivarono dei periti per

segnare un confine. Alcuni abitanti del villaggio si avvicinarono ai periti mentre questi stavano collocando i loro strumenti su una collina non distante.

«Allora, dove siamo, in Russia o in Polonia?»

«Secondo i nostri calcoli, il vostro villaggio comincia esattamente trentasette metri all'interno della Polonia.»

Gli abitanti del villaggio cominciarono subito a ballare di gioia.

«Perché?» chiesero i periti «che differenza fa?»

«Non sai cosa significa?» risposero. «Significa che non dovremo più affrontare uno di quei terribili inverni russi!»

Tornando al punto: se siamo nati con un debito infinito verso quelle persone che hanno reso possibile la nostra esistenza, ma non esiste un'unità naturale chiamata «società», allora a chi o a cosa dobbiamo il nostro debito? A ognuno? A tutti? Ad alcuni più degli altri? E come pagare un debito verso qualcosa tanto diffuso come una società? O per andar più vicini al centro della questione: chi può esattamente rivendicare l'autorità di dirci come pagare il nostro debito e in quale forma?

Posto il problema in questi termini, gli autori dei Brāhmaṇa offrono una considerazione molto elaborata su una questione morale che nessuno prima o dopo è mai riuscito ad affrontare in maniera migliore. Come ho già detto, non sappiamo molto sulle condizioni in cui questi testi furono composti, ma la documentazione disponibile suggerisce che i documenti più rilevanti siano databili tra il 500 e il 400 a.C. – pressappoco l'epoca di Socrate – più o meno l'età in cui in India stavano diventando elementi della vita quotidiana l'economia di mercato e istituzioni come il conio della moneta e i prestiti a interesse. Le classi intellettuali cominciavano a venire alle prese con le implicazioni di questa dimensione economica, in India come in Grecia o in Cina. Nel loro caso, s'imponeva la domanda: che cosa significa immaginare le proprie responsabilità nella forma di debiti? A chi dobbiamo la nostra esistenza?

Significativamente, le loro risposte non fanno alcun riferimento a «società» o stati (sebbene re e governi esistessero nell'antica

India). Invece insistono nel collegare i debiti con gli dèi, i saggi, i padri e gli «uomini». Non sarebbe troppo difficile tradurre le loro formule in un linguaggio più vicino a noi. Potremmo metterla in questa forma. Dobbiamo la nostra esistenza innanzitutto:

- All'universo, alle forze cosmiche, oggi diremmo alla Natura. Il fondamento della nostra esistenza. Da ripagare attraverso il rituale, cioè un atto di rispetto, di ammissione che siamo piccoli di fronte a quelle stesse forze.[58]
- A coloro che hanno creato la conoscenza e le opere culturali che più apprezziamo, che danno forma e significato alla nostra esistenza, ma anche la sua struttura. Includerei in questo gruppo i filosofi e gli scienziati che hanno dato vita alla nostra tradizione intellettuale, ma anche chiunque, da William Shakespeare a quella donna ormai dimenticata del Medio Oriente che ha inventato la lievitazione del pane. Li ripaghiamo con la nostra istruzione e contribuendo alla conoscenza e alla cultura umana.
- Ai nostri genitori e ai loro genitori, ai nostri antenati. Li ripaghiamo diventando noi stessi antenati.
- All'umanità nel suo complesso. La ripaghiamo con la generosità verso gli stranieri, mantenendo il terreno comunitario di base della socialità che rende possibili le relazioni umane e pertanto la vita stessa.

Posto in questi termini, il ragionamento comincia a erodere le sue stesse fondamenta. Non esistono debiti commerciali. Dopotutto, si possono ripagare i propri genitori facendo dei figli, ma non si può saldare il debito con i propri creditori passando del denaro a qualcun altro.[59]

Mi chiedo: può darsi che sia proprio questo il punto? Forse ciò che volevano dimostrare gli autori dei Brāhmaṇa era che, in ultima analisi, la nostra relazione con il cosmo non è, né potrebbe essere, una transazione commerciale. Infatti le transazioni commerciali implicano al tempo stesso uguaglianza e separazione. Vediamo alcuni esempi in cui la separazione è stata superata: sei libero dal debito con i tuoi antenati quando tu stesso divieni un antenato; sei

libero dal tuo debito con l’umanità se agisci con umanità; sei libero dal tuo debito verso i saggi quando diventi saggio. Tanto più se si parla dell’universo. Se non si può trattare sul prezzo con gli dèi, perché hanno già tutto, allora sicuramente non si può neanche farlo con l’universo, perché l’universo è tutto, e quel tutto include anche te. In fondo le righe precedenti si possono interpretare come un modo sottile per dire che l’unica maniera per «liberarsi» dal debito non è ripagarlo, ma dimostrare che esso non esiste, perché innanzitutto non si è separati dall’umanità o dall’universo, e che quindi anche il concetto stesso di annullare il debito, acquistando un’esistenza autonoma e separata, è fin dalle sue premesse ridicolo. O che l’arroganza di porsi davanti al cosmo e all’umanità come un ente separato, in modo da poter intavolare delle relazioni faccia a faccia, è di per sé un crimine che chiama alla vendetta. La nostra colpa non va cercata nel non poter saldare il debito con l’universo, ma nell’arroganza di pensare a noi stessi come equivalenti a Tutto Quello Che Esiste ed È Esistito, ovvero di aver anche solo concepito l’esistenza di un tale debito.[60]

Ma guardiamo all’altro lato dell’equazione. Anche se fosse possibile immaginarci in una posizione di debito assoluto verso il cosmo o l’umanità, la domanda successiva da porsi sarebbe: chi ha diritto di parlare a nome del cosmo o dell’umanità per dirci come saldare il nostro debito? Se c’è qualcosa di più illogico del vivere separati dall’universo e di poter intavolare negoziazioni col cosmo, è la pretesa di poter parlare a nome del cosmo e dell’umanità.

Se dovessimo cercare un *ethos* per una società individualista come la nostra, potrebbe essere: abbiamo tutti un debito infinito verso l’umanità, la società, la natura o il cosmo (non importa come vogliamo metterla), ma nessuno è nella condizione di dirci come dobbiamo saldarlo. Perlomeno questa sarebbe una posizione intellettualmente coerente. In tal senso, potremmo infine considerare tutti i sistemi di autorità costituita – la religione, la moralità, la politica, l’economia e il sistema criminalità/giustizia – come maniere più o meno fraudolente di avanzare la pretesa di poter calcolare ciò che non si può calcolare, rivendicando l’autorità di dirci come dovremmo ripagare alcune parti di un debito infinito.

La libertà umana andrebbe allora cercata nella nostra capacità di decidere da soli in che modo e in che misura ripagare una parte di questo debito.

Nessuno, per quel che ne so io, ha mai preso questa strada. Al contrario, le teorie esistenziali del debito finiscono sempre per giustificare o preparare la strada alle strutture dell'autorità. Il caso della tradizione intellettuale indù è significativo. Il debito verso l'umanità appare solo in pochi testi delle origini e poi viene velocemente dimenticato. Lo ignorano quasi tutti i commentatori indù successivi, che invece enfatizzano il debito di un uomo verso il proprio padre.[61]

I teorici del debito hanno altro a cui pensare. Più che al cosmo, guardano alla «società».

Torniamo su questa parola, «società». Sembra un concetto semplice, di per sé evidente, solo perché lo usiamo soprattutto come sinonimo di «nazione». In fondo, quando gli americani dicono di dover saldare il debito con la società, non si riferiscono alle loro responsabilità verso gente che vive in Svezia. Solo lo stato moderno, con i suoi sofisticati controlli di frontiera e le sue politiche sociali, ci consente d'immaginare la «società» come una singola entità delimitata. Perciò proiettare questo concetto di società indietro nel tempo, nel Medioevo o nell'India vedica, può essere ingannevole, anche se non abbiamo un'altra parola da poter scegliere.

Mi sembra sia proprio questo che stanno facendo i teorici del debito primordiale: proiettare all'indietro questo concetto di «società».

In realtà, l'insieme d'idee di cui parlano – ovvero che ci sia qualcosa che chiamiamo «società», che abbiamo contratto con essa un debito, che i governi parlino a nome di questa società e che la si può immaginare come un dio secolarizzato – emerse attorno all'epoca della Rivoluzione francese, o negli anni immediatamente successivi. In altre parole, quelle idee nacquero con la creazione dello stato-nazione moderno.

Vediamo questi concetti già in azione nell'opera di Auguste Comte, nella Francia dei primi del Novecento. Comte, un filosofo e un polemista politico, famoso ai nostri giorni per avere coniato il

termine «sociologia», arrivò, al termine della sua vita, a proporre una Religione della Società, che chiamò Positivismo, modellata in gran parte sul cattolicesimo medievale e dotata di abiti talari con bottoni disposti sulla schiena (che non si possono indossare senza l'aiuto di altri). Nel suo ultimo libro, intitolato *Catechismo positivista*, getta le fondamenta per la prima teoria esplicita del debito sociale. A un certo punto qualcuno chiede a un immaginario prete del positivismo che cosa pensi a proposito dei diritti umani. Il prete deride l'idea. Un'assurdità, dice, un cattivo frutto dell'individualismo. Il positivismo comprende solo doveri.

Siamo nati sotto un carico di obbligazioni d'ogni tipo: verso i nostri antenati, i nostri discendenti e i nostri contemporanei. Dopo la nostra nascita queste obbligazioni sono aumentate e si sono accumulate al punto che non potremo più restituire i servizi ricevuti. Allora su quale fondamento umano potrà mai appoggiarsi l'idea stessa di «diritti»?[62]

Anche se Comte non usa la parola «debito», il senso complessivo della citazione è ovvio. Prima ancora di arrivare a un'età in cui potremo saldarlo, abbiamo già accumulato una quantità infinita di debiti. A qul punto sarà impossibile calcolare quanto dovremo pagare e a chi. L'unico modo per ottenere l'estinzione del debito è dedicarci al servizio dell'umanità.

In vita, Comte era considerato un tipo eccentrico, ma le sue idee si sono dimostrate influenti. Il concetto, da lui elaborato, di obbligazioni illimitate verso la società si è cristallizzato nella nozione di «debito sociale», un'idea raccolta da molti riformisti sociali e, infine, dai politici socialisti in molte parti d'Europa e in altri paesi esteri.[63] «Nasciamo tutti in debito con la società»: in Francia il «debito sociale» è diventato uno slogan, una frase fatta, alla fine un cliché.[64] Lo stato, secondo questo punto di vista, è il semplice amministratore di un debito esistenziale che noi tutti avremmo contratto con la società che ci ha creato, incluso il fatto che continuiamo a essere completamente dipendenti gli uni dagli altri per la nostra esistenza, anche se non ne siamo completamente

consapevoli.

Ci sono poi anche i circoli politici e intellettuali che plasmarono il pensiero di Émile Durkheim, il fondatore della sociologia come la conosciamo oggi, che si spinse oltre Comte sostenendo che gli dèi di qualsiasi religione sono sempre proiezioni della società, per cui non è necessaria una religione della società. Per Durkheim tutte le religioni sono maniere semplici per riconoscere la nostra mutua dipendenza gli uni dagli altri, una dipendenza che ci riguarda in milioni di modi diversi senza che ce ne rendiamo pienamente conto. Alla fin fine, «dio» e la «società» sono la stessa cosa.

Il problema è che per svariate centinaia di anni si è dato semplicemente per scontato che il guardiano del debito che abbiamo contratto, il rappresentante legittimo di quella amorfa totalità sociale che ci ha concesso di diventare degli individui, sia lo stato. Quasi tutti i regimi socialisti o ispirati in qualche modo al socialismo finiscono per ricorrere a una qualche variante di questo argomento. Scegliamo un esempio famoso, la scusa usata dall'Unione Sovietica per giustificare il divieto di emigrazione dei suoi cittadini. Il ragionamento era sempre il solito: l'Unione Sovietica ha creato questo popolo, lo ha cresciuto ed educato, lo ha reso quel che è. Che diritto hanno di prendere il frutto del nostro investimento e trasferirlo in un altro paese, quasi non ci dovessero niente? Una retorica che non si limita ai regimi socialisti. Anche i nazionalisti fanno appello allo stesso ragionamento, soprattutto in tempi di guerra. E tutti gli stati moderni sono in certo modo nazionalisti.

Si potrebbe dire che con l'idea di debito primordiale siamo di fronte all'ultimo mito nazionalista. Un tempo dovevamo le nostre vite agli dèi che ci avevano creato, pagavamo gli interessi nella forma di sacrifici umani e restituivamo il capitale con le nostre stesse vite. Adesso dobbiamo tutto alla nazione che ci ha formato, paghiamo gli interessi con le tasse e quando arriva il momento di difendere la nazione contro i suoi nemici, ripaghiamo il capitale con le nostre vite.

Questa è la grande trappola del XX secolo: da un lato la logica

di mercato, in cui ci piace immaginare che abbiamo mosso i primi passi da individui che non dovevano niente a nessuno. Dall'altro la logica dello stato, in cui cominciamo i nostri giorni con addosso un debito che non potremo mai saldare fino in fondo. Ci viene sempre detto che stato e mercato sono in opposizione e che le possibilità di sviluppo umano si trovino solo entro queste due parallele. Ma si tratta di una falsa dicotomia. Gli stati hanno creato i mercati. I mercati hanno bisogno degli stati. Non potrebbero esistere gli uni senza gli altri, almeno nelle forme in cui li conosciamo oggi.

4. Crudeltà e redenzione

[...] perché hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali.

Amos, 2, 6

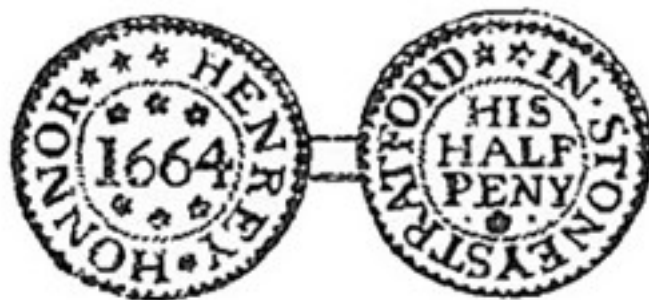
Il lettore si sarà reso conto che è in corso un dibattito non risolto tra chi vede la moneta come un bene e chi la considera una promessa di pagamento. Chi ha ragione? La risposta pare ovvia: entrambi. Keith Hart, forse l'autorità più influente sulla materia in ambito antropologico, lo fece notare molti anni fa. Ci sono, rilevava, due lati di ogni moneta:

> Prendete una moneta dal vostro portafogli e guardatela. Un lato è la testa – il simbolo dell'autorità politica che l'ha coniata –, l'altro è la croce, la determinazione precisa della quantità per cui la moneta vale come pagamento di scambio. Una faccia ci ricorda che gli stati sottoscrivono le valute e che la moneta è originariamente una relazione tra persone in società, un segno di essa forse. L'altra faccia mostra la moneta in quanto cosa, capace quindi di entrare in relazioni definite con altre cose.[1]

Ovviamente il denaro non è stato inventato per superare gli inconvenienti del baratto tra vicini (in primo luogo perché i vicini non avrebbero ragione di impegnarsi in un baratto). Inoltre, un sistema di pura moneta creditizia avrebbe incontrato seri inconvenienti. La moneta creditizia si basa sulla fiducia e in mercati competitivi anche la fiducia diventa un bene scarso. Questo è particolarmente vero nei rapporti tra stranieri. All'interno dell'Impero romano, una moneta d'argento stampata con l'immagine di Tiberio poteva circolare a un valore considerevolmente più alto del valore dell'argento con cui era stata

coniata, perché il governo di Tiberio la accettava al suo valore nominale. Le monete antiche circolavano invariabilmente a un valore più alto del metallo che contenevano.[2] Tuttavia non sarebbero state accettate al loro valore nominale dal governo persiano, né tantomeno dal governo cinese o quello maurya, in India. Un numero consistente di monete romane è stato trovato in India e addirittura in Cina, ed ecco perché erano fatte d'oro o d'argento.

Quel che è vero per un vasto impero, come quello romano o cinese, è sicuramente ancora più vero per le cittàstato greche o sumere, per non parlare di chi operava all'interno di quella sorta di scacchiere spezzettato di regni, città e piccoli principati che prevaleva in gran parte dell'Europa medievale o in India. Come ho già evidenziato, spesso non era chiaro che cosa fosse dentro e cosa fosse fuori. All'interno di una comunità – un villaggio, una città, una gilda o una società religiosa – quasi tutto poteva funzionare come moneta, a condizione che tutti sapessero che c'era qualcuno disposto ad accettare quel tipo di mezzo di pagamento per annullare un debito. Vediamo un esempio significativo: in alcune città della Thailandia, nel XIX secolo, i piccoli scambi commerciali venivano regolati interamente con fiches da gioco in porcellana cinese – di fatto l'equivalente delle fiches da poker – emesse dai casinò del posto. Se un casinò falliva o perdeva la licenza, i suoi proprietari dovevano mandare un banditore per le strade con un gong a informare la popolazione che chiunque detenesse quelle fiches aveva tre giorni per riscattarle.[3] Ovviamente per le transazioni più rilevanti si utilizzava di solito la moneta che aveva corso al di fuori della comunità (di nuovo argento e oro).

Allo stesso modo i negozi inglesi, per molti secoli, batterono la propria moneta su gettoni di legno o piombo o cuoio. La pratica era spesso illegale, ma ha avuto seguito fino a tempi relativamente recenti. Ecco qui un esempio del XVII secolo, diffuso da un certo Henry, che aveva un magazzino a Stony Stratford, nel Buckinghamshire:

Si tratta evidentemente del medesimo principio: Henry avrebbe dato il resto nella forma di un pagherò riscattabile nel suo magazzino. In questo modo tali gettoni potevano circolare a lungo, perlomeno tra chi faceva regolarmente affari in quel negozio. Ma le probabilità che quei gettoni si allontanassero da Stony Stratford erano basse: molti di essi non andavano più in là di qualche isolato. Per le transazioni più consistenti chiunque, incluso Henry, si aspettava di far uso di una moneta che potesse essere accettata ovunque, anche in Italia o in Francia.[4]

Per gran parte della storia, anche dov'erano in funzione mercati elaborati, troviamo comunque un complesso miscuglio di forme monetarie. Alcune potevano essere emerse da scambi tra stranieri: gli esempi frequentemente citati sono quelli della moneta di cacao in Mesoamerica o quella di sale in Etiopia.[5] Altre sono emerse da sistemi di credito, o da discussioni su quali merci fossero accettabili per pagare le tasse o altri debiti. Questioni del genere davano spesso origine a contestazioni senza fine. Si può imparare molto sull'equilibrio delle forze politiche in una data epoca e in un dato luogo dal genere di prodotti autorizzati come valuta circolante. Per esempio: alla stessa maniera dei piantatori della Virginia coloniale, che fecero passare una legge che obbligava i negozi ad accettare il loro tabacco come valuta, i contadini della Pomerania medievale sembra abbiano convinto i loro governanti a rendere estinguibili in vino, formaggio, peperoni, polli, uova e persino aringhe, le tasse, le

multe e i dazi doganali, che venivano registrati in moneta romana (col fastidio dei mercanti ambulanti che pertanto dovevano o portarsi dietro questi beni al fine di pagare i dazi oppure erano costretti ad acquistarli sul posto a prezzi convenienti per i fornitori per quella stessa ragione).[6] Questo accadeva in una regione in cui vivevano contadini liberi, piuttosto che servi della gleba. Si trovavano quindi in una posizione politica relativamente forte. In altri tempi e luoghi, prevaleva invece l'interesse dei nobili e dei mercanti.

Il denaro quindi è quasi sempre qualcosa sospeso a metà tra un bene e il contrassegno di un debito. Per questo probabilmente le monete – pezzi d'argento o d'oro, che sono merci con un valore intrinseco ma che, stampate con l'emblema dell'autorità politica del posto, acquistano un valore aggiunto – rimangono nelle nostre menti come la forma pura del denaro, perché sono perfettamente a cavallo della linea divisoria che definisce cos'è davvero la moneta. In aggiunta, la relazione tra i due significati fu fonte di continuo scontro politico.

In altre parole, la battaglia tra stato e mercato, tra governi e mercanti, non è innata nella condizione umana.

Le nostre due storie sulle origini – il mito del baratto e il mito del debito primordiale – del denaro sembrano distanti, ma in realtà sono le due facce della stessa moneta. Solo se immaginiamo la vita umana come una serie di transazioni commerciali, possiamo arrivare a concepire la nostra relazione con l'universo in termini di debito.

Per spiegarmi meglio, chiamerò un testimone inatteso, Friedrich Nietzsche, un uomo che fu in grado di comprendere con straordinaria perspicacia cosa succede quando si cerca d'immaginare il mondo in termini commerciali.

Genealogia della morale di Nietzsche apparve nel 1887. L'opera contiene un ragionamento che potrebbe essere tratto direttamente da Adam Smith, ma Nietzsche fa un passo in avanti che Smith non avrebbe mai avuto il coraggio di fare, sostenendo che non solo il baratto, ma anche il fatto stesso di comprare e vendere merci, precede ogni altra forma di relazione umana.

[Il sentimento degli obblighi personali trova] le sue radici nel rapporto interpersonale più antico e originario che si sia mai dato, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore: qui, per la prima volta, si contrapponeva persona a persona, qui, per la prima volta, la persona «si misurò» alla persona. Non è stato ancora trovato un grado di civilizzazione tanto basso in cui non si notasse qualcosa di questo rapporto. Fissare i prezzi, misurare i valori, inventare equivalenze, scambi – tutto ciò ha preoccupato il pensiero più antico dell'uomo in misura tale che, in un certo senso, il pensare è «questo»: qui è stata allevata la forma più antica di intelligenza, qui si potrebbe supporre anche l'avvio primo dell'orgoglio umano, il suo sentimento di superiorità nei confronti degli altri animali. Forse il nostro termine «*Mensch*» (*manas*) esprime proprio parte di «questo» sentimento di sé: l'uomo si definiva come l'essere che stabilisce valori, stima e misura perché è l'«animale valutante in sé». La compravendita, con tutti i suoi attributi psicologici, è più antica anche degli inizi di ogni altra forma di organizzazione sociale e di associazione: dalle forme più rudimentali del diritto personale si è invece, prima di tutto, «trasposto» il nascente sentimento di scambio, contratto, debito, diritto, obbligo, compensazione nei più rozzi e iniziali complessi comunitari (nei loro rapporti con complessi simili), contemporaneamente all'abitudine di paragonare potenza a potenza, di misurarle e calcolarle.[7]

Anche Smith, ricordiamo, vede le origini del linguaggio – e quindi del pensiero umano – nella nostra propensione a «scambiare una cosa per un'altra», in cui individua anche le radici del mercato.[8] La necessità di scambiare, di comparare valori è la cosa che ci rende creature intelligenti, differenti dagli altri animali. La società viene dopo (col corollario che le nostre responsabilità verso gli altri prendono prima forma in termini strettamente commerciali).

Al contrario di Smith, tuttavia, in Nietzsche non si trova un mondo in cui queste transazioni si annullano immediatamente. Qualsiasi sistema di conto commerciale, supponeva Nietzsche, produrrà creditori e debitori. Di fatto riteneva che la moralità umana emergesse così. Osservate, continuava, come la parola

tedesca *Schuld* voglia dire sia «debito» che «colpa». Alle origini, trovarsi indebitati significava semplicemente essere colpevoli, e i creditori si compiacevano di punire i debitori incapaci di ripagare i propri debiti: «Contro il corpo del debitore il creditore poteva usare ogni genere di offesa e di tortura, per esempio farne tagliare tanta parte quanta riteneva fosse commisurata all'ammontare del debito».[9] Nietzsche si spinse fino a sostenere che gli antichi codici legali barbarici che disponevano tabelle di classificazioni molto precise con i rimborsi per un occhio perso o per un dito tagliato non intendevano originariamente fissare dei termini per gli indennizzi monetari per la perdita degli occhi o delle dita, bensì volevano stabilire quanta parte del corpo del debitore i creditori avessero il diritto di prendersi! Inutile dire che non ha mai fornito una briciola di prova al riguardo (ovviamente non esiste).[10] Ma chiedere una conferma significa non cogliere il punto della situazione. Qui non abbiamo a che fare con una tesi storica ma con un esercizio di ragionamento speculativo.

Quando gli esseri umani formarono delle comunità, continua Nietzsche, cominciarono necessariamente a immaginare le loro relazioni con le comunità in questi termini. La tribù forniva loro sicurezza e tranquillità. Pertanto erano in debito con la società. Obbedire alle sue leggi era un modo per saldare questo debito (di nuovo, «pagare il proprio debito con la società»). Ma questo debito – conviene Nietzsche – è ripagato anche col sacrificio:

All'interno della primitiva comunità di stirpi – parliamo di epoche primordiali – la generazione vivente riconosce ogni volta un obbligo giuridico verso la generazione più antica che aveva fondato la stirpe [...]. Qui prevale la convinzione che la specie *sussista* solo in virtù dei sacrifici e dell'attività degli antenati e che essi ne debbano essere *ripagati* con altri sacrifici e attività: quindi si riconosce un debito che continua ad aumentare per il fatto che questi antenati, sopravvissuti come spiriti potenti, non cessano di assicurare alla specie nuovi vantaggi e nuovi contributi derivati dalla loro forza. Forse gratuitamente? Ma non esiste niente di «gratuito» per quelle epoche rozze e «povere nello spirito». Con che cosa si possono

ripagare? Sacrifici (agli inizi per il nutrimento, inteso grossolanamente), feste, cappelle votive, testimonianze di omaggio, prima di tutto obbedienza – poiché tutti gli usi, in quanto prodotto degli avi, sono anche regole e ordini che da loro provengono. Si dà mai abbastanza agli avi? Il sospetto rimane e aumenta.[11]

In altre parole, per Nietzsche, a partire dalla tesi di Adam Smith sulla natura umana, ci ritroviamo sui binari della teoria del debito primordiale. Da un lato obbediamo alle leggi ancestrali a causa della nostra percezione di un debito verso gli antenati: per questo pensiamo che la comunità abbia il diritto di reagire «come un creditore arrabbiato» e punirci per le nostre trasgressioni allorché trasgrediamo le leggi. In senso più ampio, sviluppiamo una sensazione raccapricciante, cioè quella di non poter mai saldare i debiti con i nostri antenati, quasi che nessun sacrificio, neanche del nostro primogenito, possa garantirci il riscatto. Proviamo un sentimento di terrore verso gli antenati e più una comunità diviene forte e potente, più l'autorità degli antenati cresce, fino al punto in cui «l'antenato si trasfigura in un dio». Mentre le comunità si trasformano in regni e i regni in imperi universali, gli dèi diventano essi stessi più universali, hanno pretese sempre più grandi, cosmiche, dominano i cieli, lanciano saette. L'apice è raggiunto dal dio cristiano che, come massima divinità, necessariamente «provoca la massima sensazione di indebitamento sulla Terra». Anche il nostro antenato Adamo non viene più visto come creditore, ma come trasgressore, ovvero un debitore che ci ha trasmesso il fardello del Peccato originale:

[...] insieme all'inestinguibilità della colpa si concepisce infine anche l'inestinguibilità della penitenza, il pensiero dell'impossibilità di un risarcimento (la pena «eterna») [...] finché all'improvviso ci troviamo di fronte al paradossale e terribile espediente in cui l'umanità martoriata ha trovato un momentaneo sollievo, quel colpo di genio del *cristianesimo*: Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo, Dio stesso che si risarcisce su se stesso. Dio come l'unico che possa riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso non è più riscattabile – il creditore che si sacrifica per il suo debitore, per

«amore» (dobbiamo crederci?), per amore del suo debitore![12]

Tutto questo ha perfettamente senso se ci si muove a partire dalle premesse iniziali di Nietzsche. Il problema è che queste premesse sono irragionevoli.

Abbiamo ogni ragione per credere che Nietzsche si rendesse conto dell'irragionevolezza dei suoi postulati e che quello fosse il fulcro del discorso. Nietzsche si muove a partire dai presupposti di senso comune sulla natura degli esseri umani prevalente ai suoi giorni (e in gran parte prevalente ancora adesso): che saremmo delle macchine di calcolo razionale, che l'egoismo commerciale venga prima della società, che la «società» stessa sia un modo per mettere un temporaneo coperchio sui conflitti umani. Vale a dire che a partire dalle ordinarie idee borghesi, Nietzsche le spinge in un luogo in cui possono solo scioccare un pubblico borghese.

Si tratta di un gioco di valore e nessuno l'ha mai giocato meglio, ma si svolge solo all'interno dei confini del pensiero borghese. Non dice nulla a chi si trova oltre quei confini. La migliore risposta a chi voglia prendere sul serio le fantasie di Nietzsche su cacciatori selvaggi che si fanno a pezzi per non aver saldato un debito è costituita dalle parole di un vero raccoglitore-cacciatore, un inuit della Groenlandia reso famoso nell'*Eschimese*, un libro dello scrittore Peter Freuchen. Freuchen ci racconta come un giorno, dopo essere tornato a casa affamato in seguito a un'infruttuosa spedizione di caccia al tricheco, trovò un cacciatore a cui la caccia era andata bene che gli stava scaricando qualche centinaio di chili di carne. Lo ringraziò profusamente. Quello obiettò indignato:

«Qui nel nostro paese siamo esseri umani. E siccome siamo umani ci aiutiamo a vicenda. Non ci piace sentire qualcuno che dice grazie. Quel che io prendo oggi, tu lo prendi domani. Qui diciamo che i doni rendono schiavi e la frusta rende cani.»[13]

L'ultima frase è un classico dell'antropologia e dichiarazioni simili sul rifiuto di calcolare crediti e debiti si possono trovare un po' ovunque nella letteratura antropologica sulle società egualitarie dei

cacciatori. Piuttosto che considerarsi umano perché può fare calcoli economici, il cacciatore sostiene che essere pienamente umano significa *rifiutare* di fare calcoli del genere, rifiutarsi di misurare e di ricordare chi ha dato cosa e a chi, per la precisa ragione che un atto simile creerebbe inevitabilmente un mondo dove noi cominciamo a «comparare il potere con il potere, a misurare, a calcolare», riducendoci a vicenda a schiavi o cani attraverso il debito.

Non voglio dire che quel cacciatore, come innumerevoli milioni di simili spiriti egualitari nel corso della storia, non sapesse che gli esseri umani sono propensi a far di conto. Se non ne fosse stato consapevole, non avrebbe potuto dire quel che ha detto. Certo, abbiamo una propensione a calcolare. Abbiamo ogni sorta di propensioni. In ogni situazione di vita realmente vissuta, abbiamo propensioni che ci spingono simultaneamente in direzioni differenti e contraddittorie. Nessuna è più reale dell'altra. Il punto è: quale prendiamo come fondamento della nostra umanità e quindi come base della nostra civiltà? Se l'analisi di Nietzsche sul debito ci è di qualche aiuto, allora, è perché rivela che quando cominciamo a muovere dall'ipotesi che il pensiero umano sia sostanzialmente faccenda di calcolo commerciale, che comprare e vendere sono la base della società umana, allora necessariamente, quando pensiamo alla nostra relazione con l'universo, dobbiamo interpretarla in termini di debito.

Ritengo che Nietzsche ci sia d'aiuto anche in un altro senso, per comprendere il concetto di redenzione, di riscatto. La sua illustrazione dei «tempi primordiali» può sembrare assurda, ma la descrizione del cristianesimo – di come una sensazione di debito si sia trasformata in una duratura sensazione di colpa, e la colpa si sia trasformata in disprezzo di sé, e poi in tortura di se stessi – sembra assolutamente veritiera.

Per esempio, perché ci riferiamo a Cristo con il termine «redentore»? Il significato originario di «redenzione» è riacquistare, riottenere qualcosa che si era dato in pegno per un prestito, acquisire qualcosa riuscendo a saldare un debito. Mi sembra sorprendente che il cuore del messaggio cristiano – la salvazione, il sacrificio del figlio di Dio per salvare l'umanità dalla dannazione

eterna – venga inquadrato nel linguaggio delle transazioni finanziarie.

Può darsi che Nietzsche abbia mosso dalle stesse premesse di Adam Smith, ma non si può pensare che così fecero anche i primi cristiani. Le radici di quel pensiero sono più profonde di quelle di Smith e della sua nazione di negozianti. Gli autori dei Brāhmaṇa non erano i soli a prendere a prestito il linguaggio dei mercati per riflettere sulla condizione umana. Lo hanno fatto, chi più chi meno, tutte le più grandi religioni mondiali.

Questo si spiega col fatto che tutte le religioni – dallo zoroastrismo all'islam – si sono sviluppate nel mezzo di accesi dibattiti sulle funzioni del denaro e del mercato nella vita umana, chiedendosi quale fosse il ruolo di queste istituzioni in merito a questioni fondamentali, ovvero che cosa devono gli individui gli uni agli altri. Il tema del debito e il dibattito conseguente percorrono ogni aspetto della vita politica dell'epoca. Queste discussioni si svolgevano tra rivolte, petizioni, movimenti riformisti. Alcuni di questi movimenti trovarono alleati nei palazzi e nei templi. Altri vennero brutalmente soppressi. Molte parole d'ordine, molti slogan e molte questioni specifiche che venivano dibattute sono andate perse nel corso della storia. Non sappiamo quale fosse il dibattito politico in una taverna siriana del 750 a.C. Di conseguenza, abbiamo trascorso migliaia di anni contemplando testi sacri colmi di allusioni politiche che sarebbero state immediatamente riconoscibili a un lettore dell'epoca, ma su cui oggi possiamo solo fare supposizioni.[14]

La Bibbia, sorprendentemente, conserva alcune tessere di questo mosaico più ampio. Per tornare al concetto di redenzione, le parole ebraiche *padah* e *goal*, tradotte entrambe come «redenzione», possono essere usate per l'atto di ricomprare qualcosa che si è venduto agli altri, in particolare per il recupero della terra ancestrale o di qualche oggetto che i creditori tenevano in pegno.[15] L'esempio preminente nelle menti dei profeti e dei teologi sembra essere l'ultimo: la redenzione, il riscatto dei pegni, in particolar modo dei familiari ridotti in schiavitù come forma di garanzia. Sembra che l'economia dei regni ebraici, al tempo dei profeti, cominciasse a sviluppare le stesse crisi del debito, da tempo

frequenti in Mesopotamia: specialmente negli anni del cattivo raccolto, il povero si indebitava con il ricco o con i ricchi prestatori di denaro della città, che iniziavano a togliere loro il titolo di proprietà sulla terra, divenendone proprietari, mentre i loro figli e figlie venivano portati via a integrare la servitù nelle abitazioni dei creditori, o per essere addirittura venduti come schiavi.[16] I primi profeti contengono riferimenti a queste crisi, ma il Libro di Neemia, scritto all'epoca persiana, è il più esplicito:

Altri dicevano: «Dobbiamo impegnare i nostri campi, le nostre vigne e le nostre case per assicurarci il grano durante la carestia!». Altri ancora dicevano: «Abbiamo preso denaro a prestito sui nostri campi e sulle nostre vigne per pagare il tributo del re. La nostra carne è come la carne dei nostri fratelli, i nostri figli sono come i loro figli; ecco, dobbiamo sottoporre i nostri figli e le nostre figlie alla schiavitù, e alcune delle nostre figlie sono già state ridotte schiave, e non possiamo fare nulla, perché i nostri campi e le nostre vigne sono in mano d'altri».

Quando udii i loro lamenti e queste parole, ne fui molto indignato. Dopo aver riflettuto dentro di me, accusai i notabili e i magistrati e dissi loro: «Voi esigete dunque un interesse tra fratelli?». Convocai contro di loro una grande assemblea.[17]

Ebreo nato a Babilonia, Neemia era stato coppiere dell'imperatore persiano. Nel 440 a.C. riuscì a persuadere il Grande re a nominarlo governatore della Giudea, la sua terra natia. Ottenne anche il permesso di ricostruire il tempio di Gerusalemme, distrutto da Nabucodonosor più di due secoli prima. Nel corso della ricostruzione, vennero scoperti e poi ristrutturati alcuni testi sacri. In certo senso, fu quello l'atto di creazione di ciò che oggi chiamiamo ebraismo.

Ma Neemia presto si trovò a fronteggiare una crisi sociale. Intorno a lui, i contadini impoveriti non erano in grado di pagare le tasse e i creditori si portavano via i figli degli indigenti. La sua prima risposta fu emettere un editto di cancellazione dei debiti alla maniera tipica di Babilonia: essendo nato lì, conosceva bene il

principio. Tutti i debiti non commerciali dovevano essere condonati. Furono fissati gli interessi massimi. Al tempo stesso, Neemia riuscì a identificare, revisionare e riportare in vigore antiche leggi ebraiche sulla questione, conservate nei libri dell'Esodo, nel Deuteronomio e nel Levitico, che in certo modo si spingevano anche oltre, istituzionalizzando il principio del condono dei debiti.[18] Tra esse la più famosa è la Legge del Giubileo, che stabiliva che tutti i debiti venissero automaticamente cancellati durante «l'anno sabbatico» (ovvero dopo sette anni), e che tutti coloro che per colpa dei debiti si trovassero in schiavitù fossero liberati.[19]

La «libertà», nella Bibbia come in Mesopotamia, si riferisce soprattutto alla liberazione dalle conseguenze del debito. Nel corso del tempo, la storia del popolo ebraico è stata interpretata sotto questa luce: la liberazione dalla schiavitù in Egitto è stato il primo, paradigmatico, atto divino di redenzione. Le tribolazioni storiche degli ebrei (la sconfitta, la conquista, l'esilio) erano viste come disgrazie che alla fine dei conti avrebbero condotto alla definitiva redenzione con l'avvento del Messia, anche se questo poteva realizzarsi – e profeti come Geremia misero in guardia tutti in tal senso – solo dopo che il popolo ebraico si fosse sinceramente pentito dei propri peccati (aver ridotto in schiavitù il prossimo, aver violato i comandamenti e adorato falsi dèi).[20] In questa luce, non sorprende l'adozione del termine da parte dei cristiani. La redenzione era la liberazione dal fardello del peccato e della colpa, e la fine della storia avrebbe coinciso con la cancellazione di ogni conto in sospeso, quando tutti i debiti sarebbero stati aboliti e un grande squillo di tromba degli angeli avrebbe annunciato il Giubileo finale.

In questo senso, «redenzione» non significa più ricomprare qualcosa, vuol dire invece distruggere l'intero sistema di contabilità del debito. In molte città mediorientali, questo era vero in senso letterale: tra gli atti tipici della cancellazione del debito c'era la distruzione cerimoniale delle tavole che registravano la documentazione finanziaria, atto che si è ripetuto, più o meno ufficialmente, durante ogni importante rivolta contadina nel corso della storia.[21]

Qui ci troviamo di fronte a un altro dilemma: cosa si può fare

nel frattempo, prima dell’arrivo della redenzione finale? Nella parabola del servo spietato, una delle più sconvolgenti, Gesù sembra affrontare esplicitamente il problema:

Per questo, il regno dei cieli è simile a un re che volle regolare i conti con i suoi servi. Aveva cominciato a regolare i conti, quando gli fu presentato un tale che gli doveva diecimila talenti. Poiché costui non era in grado di restituire, il padrone ordinò che fosse venduto lui con la moglie, i figli e quanto possedeva, e così saldasse il debito. Allora il servo, prostrato a terra, lo supplicava dicendo: «Abbi pazienza con me e ti restituirò ogni cosa». Il padrone ebbe compassione di quel servo, lo lasciò andare e gli condonò il debito.

Appena uscito, quel servo trovò uno dei suoi compagni, che gli doveva cento denari. Lo prese per il collo e lo soffocava, dicendo: «Restituisci quello che devi!». Il suo compagno, prostrato a terra, lo pregava dicendo: «Abbi pazienza con me e te lo restituirò». Ma egli non volle, andò e lo fece gettare in prigione, fino a che non avesse pagato il debito.

Visto quello che accadeva, i suoi compagni furono molto dispiaciuti e andarono a riferire al loro padrone tutto l’accaduto. Allora il padrone fece chiamare quell’uomo e gli disse: «Servo malvagio, io ti ho condonato tutto quel debito perché tu mi hai pregato. Non dovevi anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?». Sdegnato, il padrone lo diede in mano agli aguzzini, finché non avesse restituito tutto il dovuto.[22]

Si tratta di un testo straordinario. Su un livello di lettura sembra uno scherzo, su un altro non potrebbe essere più serio.

Cominciamo con il re che vuole «regolare i conti» con i propri servi. La premessa è assurda. I re, come gli dèi, non possono entrare in relazioni di scambio con i loro sudditi, perché non è possibile alcuna relazione di uguaglianza. Ed essendo questo re chiaramente non altri che dio, ovviamente non può esserci alcun regolamento finale dei conti.

Nel migliore dei casi abbiamo quindi a che fare con una stravaganza del re. L’assurdità della premessa è ribadita dalla somma

per cui sarebbe indebitato il primo uomo portato dinanzi al re. Nell'antica Giudea dire che qualcuno doveva a un creditore «diecimila talenti» equivarrebbe a dire oggi che qualcuno è in debito di cento miliardi di dollari. Anche il numero ha qualcosa di ridicolo: indica semplicemente «una somma che nessun essere umano potrebbe mai ripagare».[23]

Di fronte a un debito infinito, esistenziale, il servo può dire manifeste bugie: «Cento miliardi di dollari? Nessun problema! Dammi solo un po' di tempo». Ma all'improvviso, senza alcuna ragione, il Signore lo perdona.

Viene fuori che la cancellazione del debito si porta dietro una condizione di cui lui non è consapevole. Spetta a lui agire in maniera analoga con altri esseri umani: nel caso specifico con un altro servo che gli deve – per porla in termini a noi contemporanei – qualcosa come mille verdoni. Non avendo superato il test, l'individuo viene condannato all'inferno per l'eternità, o almeno «finché non abbia restituito tutto il dovuto», il che è la stessa cosa, perché si tratta di un debito inestinguibile.

La parabola ha messo a dura prova i teologi. Viene normalmente interpretata come un adagio sulla generosità infinita della grazia di Dio e su quanto poco egli ci chieda al confronto (suggerendo implicitamente che torturarci agli inferi per l'eternità non è così irragionevole come potrebbe sembrare). Ovviamente il servo spietato è un personaggio assolutamente odioso. Ma quello che mi colpisce è la tacita ammissione che il perdono, in questo mondo, sostanzialmente è impossibile. I cristiani lo ricordano ogni volta che recitano il Padrenostro, quando chiedono a Dio «rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori».[24] Ripete in maniera quasi esatta la storia della parabola, con conseguenze ugualmente atroci. In fondo, molti cristiani mentre recitano la preghiera sono consapevoli del fatto che di solito loro non perdonano i propri debitori. Per quale ragione allora Dio dovrebbe perdonare i loro peccati?[25]

Per di più, si sostiene in maniera determinata che non è possibile vivere a certi livelli, anche provandoci. Tra le cose che rendono Gesù di Nazareth così seducente c'è il fatto che non è mai

chiaro che cosa stia dicendo. Le sue parole si possono leggere in due modi. Quando chiede ai suoi discepoli di rimettere tutti i debiti, di non scagliare la prima pietra, di offrire l'altra guancia, di amare i propri nemici e di lasciare i propri beni ai poveri, si aspetta che lo facciano davvero? O queste richieste sono solo un modo per gettare loro in faccia la realtà: dal momento che non siamo evidentemente pronti ad agire così, siamo tutti peccatori e ci salveremo solo in un altro mondo (una posizione che si può usare – ed è stata usata – per giustificare qualsiasi cosa)? Si tratta di una prospettiva che vede la vita umana come intrinsecamente corrotta, ma che al tempo stesso inquadra la vita spirituale in termini commerciali: il calcolo dei peccati, le penitenze, l'assoluzione, il Diavolo e san Pietro con i loro libri mastri complementari, accompagnati dalla sensazione strisciante che tutto questo è una farsa, perché il fatto stesso che ci ritroviamo a giocare al calcolo dei peccati significa che non ci meritiamo il perdono.

Le religioni più importanti, come vedremo, sono piene di queste ambivalenze. Da un lato gridano contro il mercato; dall'altro, inquadrano le loro obiezioni in termini commerciali, quasi a sostenere paradossalmente che non sia un buon affare trasporre la vita umana in una serie di transazioni d'affari. Questi pochi esempi rivelano quanti aspetti si celino dietro i racconti convenzionali sulle origini e la storia della moneta. C'è qualcosa di patetico, d'ingenuo in queste storie di vicini che scambiano patate per un paio di scarpe. Quando gli antichi pensavano alla moneta, uno scambio amichevole non era certo la prima cosa che veniva loro in mente.

Ovviamente alcuni avrebbero pensato al loro conto aperto nella birreria del posto o, se erano mercanti o amministratori di magazzini, a libri contabili o a merci esotiche d'importazione. Ma a molti probabilmente sarebbero venuti in mente la vendita degli schiavi e il prezzo del riscatto dei prigionieri e di contadini rovinati dalle tasse, le scorrerie degli eserciti nemici, ipoteche e interessi, il furto e l'estorsione, la vendetta e la punizione e, soprattutto, la tensione tra il bisogno di denaro per farsi una famiglia, procurarsi una moglie per avere figli, e quello di usare quegli stessi soldi per distruggere famiglie, cioè creare debiti che porteranno via ad altre

famiglie donne e bambini. «Alcune delle nostre figlie sono già state ridotte schiave, e non possiamo fare nulla.» Si può solo tentare di capire cosa vogliano dire emotivamente parole come queste per il padre di una società patriarcale in cui la capacità dell'uomo di difendere l'onore della famiglia viene prima di ogni altra cosa. Ecco cos'ha significato il denaro per la maggior parte delle persone nel corso della storia: la prospettiva di vedersi portar via il figlio o la figlia da estranei disgustosi, affinché pulissero i loro piatti o si prestassero a occasionali servizi sessuali, divenendo vittime di ogni forma possibile di violenza e abuso, probabilmente per anni, forse per sempre, mentre i loro genitori rimanevano ad aspettarli senza speranza, evitando gli sguardi dei vicini che sapevano che cosa era successo a quei figli che dovevano proteggere.[26] Si tratta ovviamente di quanto di peggio possa mai accadere a qualcuno e per questo, nella parabola, la minaccia è equivalente a essere torturati a vita dagli aguzzini. E questa è solo la prospettiva del padre, proviamo a immaginare come doveva sentirsi la figlia. Ma nel corso della storia umana innumerevoli milioni di figlie hanno saputo (e ancor oggi molte lo sanno ancora) cosa significhi un'esperienza del genere.

Si può obiettare tutto ciò è nella natura delle cose: come l'imposizione di un tributo sulle popolazioni vinte, poteva essere crudele, ma non era una questione morale, una faccenda di giusto o sbagliato. Sono cose che capitano. Nel corso della storia, questo è stato l'atteggiamento normale dei contadini di fronte a tali fenomeni. Quel che colpisce, nella documentazione storica, è che nel caso delle crisi del debito, le reazioni *invece* erano diverse. La gente s'indignava. Gran parte del nostro linguaggio di giustizia sociale, del nostro modo di parlare di schiavitù ed emancipazione umana, riecheggia antichi argomenti sul debito.

È sorprendente perché molte altre cose sono state accettate come naturali. La schiavitù e il sistema delle caste non crearono lo stesso scalpore.[27] Sicuramente schiavi e intoccabili sperimentavano orrori simili.[28] E non c'è dubbio che molti protestarono per le loro condizioni. Ma perché le proteste dei debitori avevano un più significativo peso morale? Perché i debitori furono capaci di portare le loro lamentele fino alle orecchie di preti, profeti, amministratori e

riformatori sociali? Perché amministratori come Neemia erano disposti a offrire considerazione e appoggio alle loro richieste, inveendo e convocando grandi assemblee?

C'è chi ha suggerito delle risposte pratiche: le crisi del debito distruggevano i contadini liberi, gli stessi che venivano arruolati negli eserciti dell'antichità per combattere in guerra.[29] Senza dubbio questo poteva essere un fattore rilevante, ma non era il solo. Non c'è ragione di ritenere che Neemia, nella sua rabbia contro gli usurai, si preoccupasse innanzitutto della sua capacità di arruolare truppe per il re persiano. C'è qualcosa di più fondamentale in gioco.

Ciò che rende il debito diverso è che si fonda su una premessa di uguaglianza.

Essere uno schiavo o appartene a una casta bassa significa essere di per sé inferiore. Sono relazioni gerarchiche allo stato puro. Nel caso del debito, invece, abbiamo a che fare con due individui che si presentano sullo stesso piano di fronte a un contratto. Da un punto di vista legale, almeno rispetto al contratto, sono uguali.

Possiamo aggiungere che nel mondo antico quando si realizzava un prestito tra persone che appartenevano socialmente allo stesso ceto, i termini del contratto di solito erano piuttosto generosi. Spesso non era richiesto il pagamento degli interessi, oppure erano molto bassi. «Non farmi pagare gli interessi,» scriveva un ricco cananita a un altro in una tavoletta datata 1200 a.C., «dopotutto, siamo due signori.»[30] Tra parenti stretti, molti prestiti – allora come oggi – erano solo doni che nessuno pretendeva fossero restituiti. I prestiti tra ricchi e poveri erano invece tutt'altra faccenda.

Il problema stava nel fatto che, a parte distinzioni di status come quelle della schiavitù o delle caste, il confine tra ricchi e poveri non era tracciato in maniera netta. Si può immaginare la reazione di un contadino che, recatosi a casa di un cugino ricco con l'idea di «aiutarsi a vicenda», si ritrovi dopo un paio d'anni con la vigna sotto sequestro e i figli portati via da casa. Un comportamento del genere si può giustificare, in termini legali, sostenendo che il prestito non fosse una forma di mutuo supporto ma una relazione commerciale: un contratto è un contratto (e richiede anche l'accesso sicuro a una

forza superiore). In ogni caso, un comportamento del genere doveva sembrare un tradimento terribile. Inoltre, inquadrare la vicenda come il mancato adempimento di un obbligo contrattuale significava affermare la presenza di una questione morale: le due parti in causa *dovevano* essere uguali, ma una non aveva onorato l'accordo. Da un punto di vista psicologico, questo deve aver reso ancora più dolorosa l'indegnità della condizione del debitore, perché dava la possibilità di sostenere che la sua turpitudine aveva segnato il destino della figlia. Ma questa è una ragione di più per rigettare la denigrazione morale: «La nostra carne è la carne dei nostri fratelli, i loro figli sono i nostri figli». Siamo tutti parte dello stesso popolo. Abbiamo la responsabilità di tenere in conto i bisogni e gli interessi degli altri. Come può mio fratello farmi questo?

Nel caso del Vecchio Testamento, i debitori potevano far uso di un argomento morale potente: come ricordano costantemente ai loro lettori gli autori del Deuteronomio, non erano forse gli ebrei schiavi in Egitto e non furono forse liberati da Dio? Era giusto, quando fu concessa loro la terra promessa da condividere, sottrarla ad altri? Era giusto che una popolazione di schiavi liberati riducesse in schiavitù i figli degli altri?[31] Ma argomenti simili venivano sollevati in situazioni analoghe un po' ovunque nel mondo antico: a Atene, a Roma, a dire il vero anche in Cina, dove la leggenda vuole che la prima moneta fosse battuta da un antico imperatore per riscattare i bambini di quelle famiglie che erano state costrette a venderli dopo una serie di devastanti allagamenti.

Per gran parte della storia, quando compariva in scena un esplicito conflitto politico tra classi, prendeva la forma di richiesta di cancellazione del debito: la liberazione di chi era trattenuto in schiavitù e una più equa distribuzione delle terre. Nella Bibbia e in altre tradizioni religiose troviamo le tracce di argomentazioni morali con cui si giustificavano queste istanze, solitamente soggette a ogni tipo di contorsioni retoriche, ma che incorporavano il linguaggio del mercato.

5. Breve trattato sui fondamenti morali delle relazioni economiche

Per raccontare la storia del debito, bisogna ricostruire la maniera in cui il linguaggio del mercato è arrivato a pervadere ogni aspetto della vita umana (fornendo persino la terminologia alle voci religiose e morali sollevate contro di esso). Abbiamo già visto come gli insegnamenti vedici e cristiani finiscano per fare la stessa curiosa mossa: prima descrivono ogni forma di moralità nelle dimensioni del debito e poi, in questo processo, dimostrano che non si può ridurre la moralità al debito, ma fondarla su altre basi.[1]

Ma quali? Le tradizioni religiose preferiscono grandi risposte cosmologiche: l'alternativa a una moralità sorta dal debito va cercata nell'ammissione della continuità con l'universo, o nella subordinazione assoluta alla divinità, o in una fuga in un altro mondo. Le mie ambizioni sono più modeste, pertanto prenderò un'altra strada. Se vogliamo veramente comprendere i fondamenti morali della vita economica e in senso esteso della vita umana in genere, ritengo che si debba piuttosto partire dalle piccole cose: i dettagli quotidiani della vita sociale, la maniera in cui trattiamo i nostri amici, i nostri nemici e i nostri bambini, a cominciare dai gesti meno rilevanti (passare il sale, scroccare una sigaretta) su cui di solito non ci fermiamo a riflettere. L'antropologia ci ha mostrato quanto siano diverse e varie le maniere con cui gli umani organizzano le proprie esistenze. Ma mette anche in luce molte similitudini significative; i principi morali fondamentali che sembrano esistere ovunque e che saranno sempre invocati ogni qualvolta le persone trasferiscano dei beni in un senso o nell'altro o

discutano di cosa gli altri devono loro. La vita umana è tanto complicata perché molti di questi principi si contraddicono. Come vedremo, essi ci spingono in direzioni radicalmente differenti. La logica morale dello scambio, e quindi del debito, è soltanto una: in ogni data situazione vengono sollevati principi completamente differenti. A tal proposito, la confusione morale discussa nel primo capitolo non è nuova. In un certo senso, il pensiero morale si fonda proprio su questa tensione.

Per comprendere veramente che cos'è il debito, sarà necessario capire in che misura differisce da altri tipi di obbligo che gli esseri umani possono avere gli uni con gli altri (il che a sua volta significa tracciare il profilo delle altre forme di obbligazione). Si tratta di una sfida impegnativa. La teoria sociale contemporanea – inclusa l'antropologia economica – non ci aiuta troppo. C'è un'enorme letteratura antropologica sul dono, per esempio, a cominciare dal saggio del 1925 del francese Marcel Mauss sulle «economie del dono», che funzionano in maniera completamente diversa dalle «economie di mercato». Ma alla fine quasi tutta questa letteratura si concentra sullo scambio di doni, a partire dal principio che ogni volta che qualcuno fa un dono, tale atto crea un debito, e chi lo riceve deve alla fine ricambiare in qualche modo. Soprattutto nel caso delle grandi religioni, la logica del mercato si è insinuata fin dentro il pensiero di chi vorrebbe resistervi. Di conseguenza, dovrò ripartire da qui, quasi da zero, per costruire una nuova teoria.

Una parte del problema è lo straordinario ruolo che l'economia oggi detiene nelle scienze sociali, dov'è considerata da molti una disciplina di rango superiore. In America ci si aspetta che chiunque gestisca qualcosa di importante debba avere una qualche formazione in teoria economica, o perlomeno dimestichezza con i suoi principi basilari. Di conseguenza, questi principi sono trattati come una forma di senso comune e non vengono mai messi in discussione (sai di essere in presenza di un luogo comune quando provi a sfidarlo e la prima reazione che ottieni è di essere trattato da ignorante: «Ovviamente non hai mai sentito parlare della curva di Laffer»; «Mi sembra chiaro che hai bisogno di un corso di economia di base»: la teoria sembra così manifestamente vera che chi la

capisce non può metterla in discussione). Inoltre, le branche della teoria sociale che più ambiscono allo status di scientificità – la «teoria della scelta razionale», per esempio – muovono dagli stessi postulati sulla psicologia umana condivisi dagli economisti: che gli esseri umani siano attori egoisti decisi a calcolare come ottenere il miglior vantaggio in ogni data situazione, il massimo profitto o il massimo piacere o la felicità per il minor sacrificio o il miglior investimento. Tutto ciò è curioso, visto che gli psicologi sperimentali hanno dimostrato che tali assunti non sono veri.[2]

Fin dagli inizi c'erano studiosi interessati a creare una teoria dell'interazione sociale fondata su una visione più generosa della natura umana; studiosi che sostenevano che la vita morale si riduce a qualcosa di più del mutuo vantaggio, ovvero che è motivata soprattutto da un senso di giustizia. La parola chiave è «reciprocità», il senso di equità, equilibrio, correttezza e simmetria, incorporato nella nostra immagine di giustizia vista come una bilancia. Le transazioni economiche erano varianti del principio dello scambio bilanciato, che avevano la notoria tendenza a prendere la strada sbagliata. Ma se si guardano le cose da vicino, si vedrà che tutte le relazioni umane si basano su una qualche forma di reciprocità.

Negli anni cinquanta, sessanta e settanta del secolo scorso questo approccio, nella forma di quella che veniva chiamata la «teoria dello scambio», andava di moda. Questa teoria conosceva infinite varianti: dalla teoria sociale dello scambio di George Homans negli Stati Uniti fino allo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss in Francia. Lévi-Strauss, che divenne una divinità intellettuale dell'antropologia, sosteneva la tesi straordinaria che vuole la vita umana composta da tre sfere: il linguaggio (che consiste dello scambio di parole), la parentela (lo scambio di donne) e l'economia (lo scambio di cose). Tutte e tre governate dalla stessa legge fondamentale della reciprocità.[3]

Adesso la stella di Lévi-Strauss si è offuscata e dichiarazioni tanto estreme, retrospettivamente, appaiono un poco ridicole. Ma nessuno ha proposto una nuova e audace teoria che ne prenda il posto. Invece le ipotesi si sono ritirate sullo sfondo. Quasi chiunque continua a sostenere che, nella sua natura fondamentale, la vita

umana si basa sul principio della reciprocità e che ogni interazione umana può essere compresa come una forma di scambio. Pertanto il debito starebbe veramente alle radici della moralità, perché il debito si realizza quando l'equilibrio non è ancora stato ripristinato.

Ma si può ridurre veramente la giustizia alla reciprocità? È abbastanza facile individuare forme di reciprocità che non sembrano particolarmente giuste. «Fa' agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te stesso» potrebbe sembrare un eccellente fondamento per un sistema etico, tuttavia per molti di noi «occhio per occhio» non è un'invocazione di giustizia ma una forma di brutalità vendicativa.[4] «Chi fa del bene, riceve del bene» esprime un sentimento piacevole, ma «io ti gratto la schiena, se tu gratti la mia» è l'anticamera della corruzione politica. Al contrario, ci sono relazioni che sembrano evidentemente morali, ma che non hanno nulla a che fare con la reciprocità. Un esempio ricorrente è la relazione tra madre e figli. Noi impariamo il nostro senso di moralità e giustizia innanzitutto dai nostri genitori. Tuttavia sembra estremamente difficile vedere questa relazione come reciproca. Vogliamo concludere che pertanto non è una relazione morale? Che non ha nulla a che fare con la giustizia?

La scrittrice canadese Margaret Atwood comincia un suo recente libro sul debito con un paradosso simile:

Il giorno del suo venticinquesimo compleanno, lo scrittore naturalista canadese Ernest Thompson Seton si vide presentare uno strano conto. Si trattava di un registro, tenuto da suo padre, delle spese relative all'infanzia e alla giovinezza di Ernest, compresa la parcella del medico che lo aveva assistito alla nascita. Fatto ancora più bizzarro, si dice che Ernest l'avesse saldato. Ho sempre pensato che il signor Seton padre fosse un coglione, ma adesso non ne sono più tanto sicura.[5]

In molti non si meraviglierebbero: un comportamento del genere sembra piuttosto mostruoso e inumano. Sicuramente rimase meravigliato Seton, che pagò ma poi non parlò più con suo padre.[6] In un certo modo, proprio per questo la presentazione del conto sembra tanto indecente: chiudere i conti implica che le parti in causa abbiano la possibilità di allontanarsi le une dalle altre.

Presentandogli il conto, suo padre gli stava dicendo che loro due non avevano più niente a che fare l'uno con l'altro.

In altre parole, mentre molti pensano di avere una sorta di debito con i propri genitori, pochi ritengono di doverlo *davvero* pagare. Ma se non si può pagare, che debito è? E se non è un debito, che cos'è?

Si possono cercare delle alternative quando ci troviamo di fronte a casi d'interazione umana in cui le aspettative di reciprocità sembrano andare a sbattere contro un muro. I resoconti dei viaggiatori del XIX secolo, per esempio, sono pieni di casi del genere. I missionari che lavoravano in alcune zone dell'Africa rimanevano stupiti dalle reazioni che osservavano quando distribuivano le medicine. Ecco un esempio tipico di un missionario britannico in Congo:

> Un giorno o due dopo il nostro arrivo a Vana, trovammo uno degli indigeni gravemente malato di polmonite. Comber lo curò e lo mantenne in vita con brodo di pollo; dedicammo molto del nostro tempo a curarlo, poiché la sua casa era vicina al nostro campo. Quando fummo sul punto di partire, si era ristabilito. Con nostra grande sorpresa, venne a chiederci un regalo, e quando noi rifiutammo, ne fu altrettanto stupito e irritato quanto lo eravamo stati noi per la sua richiesta. Gli facemmo capire che toccava a lui portarci un regalo e mostrarci un po' di riconoscenza. «Come! Come!» rispose «voi bianchi non avete vergogna!»[7]

Nei primi decenni del XX secolo, il filosofo francese Lucien Lévy-Bruhl, cercando di dimostrare che i «nativi» operavano con forme logiche assolutamente diverse dalle nostre, compilò una lista di storie simili: per esempio, la storia di un uomo salvato dall'annegamento che chiedeva al suo salvatore dei bei vestiti da indossare, o un altro che pretendeva un coltello dopo essere stato curato dal violento attacco di una tigre. Un missionario francese che lavorava in Africa centrale sosteneva che cose del genere gli capitavano regolarmente:

Se avete salvato la vita a un individuo, aspettatevi di ricevere presto la sua visita; siete ormai diventato suo debitore e non vi sbarazzerete di lui che a forza di doni e regali.[8]

Ora, sicuramente nel fatto di salvare una vita c'è sempre qualcosa di straordinario. Tutto ciò che circonda la vita e la morte serve a condividere una parte di infinito e pertanto fa saltare le forme quotidiane di calcolo morale. Forse è per questo che storie del genere sono diventate una sorta di cliché in America nel periodo della mia infanzia. Ricordo che da bambino mi venne detto in più occasioni che tra gli inuit (o altre volte tra i buddhisti, o i cinesi, ma curiosamente mai tra gli africani) se uno salva la vita di qualcuno, è considerato responsabile della cura di quella persona per sempre. Si tratta di un'idea che sfida il nostro senso di reciprocità. A ogni modo è un'idea originale.

In queste storie non sappiamo cosa frullasse nella mente dei pazienti o delle persone salvate, perché non abbiamo idee sulla loro identità e sulle loro aspettative (per esempio, come interagivano di solito con i dottori). Ma possiamo fare delle congetture. Tentiamo un gioco mentale. Immaginiamo di avere a che fare con un posto in cui, se un uomo salva la vita di un altro, i due diventano come fratelli. Ci si aspetta che ognuno condivida tutto e che aiuti l'altro se si trova in difficoltà. In questo caso, il paziente si renderà subito conto che il suo nuovo fratello ha un aspetto estremamente agiato e non sembra aver bisogno di niente, mentre a lui mancano tante cose che il missionario potrebbe mettere a sua disposizione.

In alternativa (e più probabilmente), immaginiamo di non avere a che fare con una relazione radicalmente egualitaria, quanto col suo opposto. In molte parti dell'Africa, i guaritori esperti sono anche importanti figure politiche con estese reti clientelari fatte di ex pazienti. Un aspirante seguace si presenta quindi per dichiarare la propria lealtà politica. In questo caso la faccenda si complica, perché i seguaci di grandi uomini, in questa parte dell'Africa, si trovano in una posizione relativamente forte dal punto di vista della contrattazione. Non è facile trovarsi un buon tirapiedi e dalle persone importanti ci si aspetta generosità con i seguaci, per evitare

che entrino in un gruppo rivale. Pertanto chiedere una camicia o un coltello è un modo di ottenere una conferma, per assicurarsi che il missionario accoglierà quell'uomo come suo seguace. Ripagarlo, al contrario, sarebbe, come il gesto di Seton con suo padre, un insulto: una maniera per dire che nonostante il missionario gli abbia salvato la vita, loro due non avranno presto più nulla da condividere.

Si tratta semplicemente di un gioco mentale. Perché non sappiamo cosa pensassero veramente i pazienti africani. Il punto è che forme di uguaglianza e disuguaglianza radicale esistono al mondo, che ognuno porta dentro di sé il suo tipo di moralità, cioè una maniera di pensare e discutere su cosa è giusto e cosa sbagliato in ogni situazione, e che queste forme di moralità sono completamente differenti da quelle dello scambio del tipo dente per dente. Nella parte rimanente del capitolo, indicherò una maniera per tracciare schematicamente altre possibilità, a partire dalla proposizione che ci sono tre principi morali su cui si possono fondare le relazioni economiche in ogni società umana: il comunismo, la gerarchia e lo scambio.

Comunismo

Definirò qui il comunismo come una qualsiasi relazione umana che operi secondo il principio «da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni».

Ammetto che l'uso che ne faccio è un po' provocatorio. «Comunismo» è una parola che suscita forti reazioni emotive, soprattutto perché lo identifichiamo con i regimi «comunisti». Ma faccio ironicamente notare che i partiti comunisti che hanno governato l'Urss e i suoi satelliti e che ancora oggi governano Cina e Cuba non hanno mai descritto i loro sistemi come «comunisti». Li hanno definiti piuttosto come «socialisti». Il «comunismo» rimaneva vago, una sorta di distante ideale utopico, accompagnato di solito dall'estinzione dello stato (da raggiungere in un lontano futuro).

La nostra riflessione sul comunismo è dominata da un mito. C’era una volta un’epoca in cui gli esseri umani tenevano tutte le loro cose in comune (nel Giardino dell’Eden, nell’Età dell’oro di Saturno o nel Paleolitico delle bande di caccia e raccolta). Poi arrivò la Caduta dal Paradiso terrestre, con la conseguenza che adesso siamo tormentati dalla divisione del potere e dalla proprietà privata. Il sogno era che prima o poi, col progresso della tecnologia e con la prosperità generalizzata, con la rivoluzione sociale o con la guida del partito, ci saremmo alla fine trovati nella posizione di rimettere a posto le cose, ripristinando la proprietà comune e la gestione comunitaria delle risorse collettive. Nel corso degli ultimi due secoli, comunisti e anticomunisti hanno discusso sulla plausibilità di questo scenario: per gli uni era una benedizione, per gli altri un incubo. Ma concordavano su come il ragionamento veniva impostato: il comunismo aveva a che fare con la proprietà collettiva, il «comunismo primitivo» era esistito tanto tempo fa e un giorno o l’altro sarebbe potuto tornare.

Potremmo chiamarlo «comunismo mitico» – o anche «comunismo epico» – una storia che ci piace raccontare a noi stessi. Dai giorni della Rivoluzione francese, ha ispirato milioni di persone, ma anche arrecato enormi danni all’umanità. Credo che sia arrivato il momento di ragionare in modo completamente diverso. Infatti il «comunismo» non è una qualche utopia magica né ha a che fare con la proprietà dei mezzi di produzione. È qualcosa che esiste proprio adesso; che esiste, in certo modo, in ogni società umana, sebbene non ci sia mai stata una società in cui *tutto* fosse organizzato in maniera comunista e sarebbe difficile immaginare come potrebbe sussistere una società del genere. Infatti, per gran parte del nostro tempo, tutti noi agiamo da comunisti. Ma nessuno di noi agisce coerentemente da comunista. Una «società comunista» – nel senso di una società organizzata esclusivamente su quel singolo principio – non potrebbe mai realizzarsi. Ma tutti i sistemi sociali, inclusi quei sistemi economici ispirati al capitalismo, sono sempre stati costruiti su un substrato preesistente di comunismo.

Muoversi a partire dal principio che vuole «da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni», ci

permette di andare oltre la questione della proprietà privata o individuale (che è spesso poco più che una questione di legalità formale), per rivolgere la nostra attenzione a faccende più pratiche e dirette di chi abbia accesso a una certa classe di cose e a quali condizioni.[9] Qualunque sia il principio operativo, anche se abbiamo a che fare con solo due persone che interagiscono, possiamo dire di essere in presenza di una sorta di comunismo.

Quasi chiunque stia collaborando a un progetto comune segue questo principio.[10] Qualcuno che sta riparando un tubo dell'acqua rotto dice: «Passami la chiave inglese». Il suo collega, probabilmente, non risponderà mai: «E io che cosa ci guadagno?», anche se stanno lavorando per Exxon Mobil, Burger King o Goldman Sachs. La ragione è semplicemente l'efficienza (in maniera abbastanza ironica, considerando il luogo comune per cui «il comunismo non funziona»): se ti interessa veramente che qualcosa venga fatto, la maniera più efficace per farlo è distribuire i compiti secondo le abilità e dare alle persone ciò di cui hanno bisogno per portarli a termine.[11] Si potrebbe arrivare a sostenere che uno degli scandali del capitalismo sia il fatto che molte aziende capitaliste al loro interno operino in maniera comunista. Vero, non operano in maniera molto democratica. Molto spesso sono organizzate con catene di comando che funzionano dall'alto verso il basso in stile militare. Ma anche qui c'è un'interessante tensione, perché le catene di comando dall'alto verso il basso non sono particolarmente efficienti: favoriscono la stupidità di chi sta in alto e il risentimento di chi sta in basso. Più grande è il bisogno di improvvisare, più la cooperazione tende a diventare democratica. Si tratta di un principio che gli inventori hanno sempre compreso, che i capitalisti che fondano nuove imprese prima o poi capiscono, e riscoperto di recente dagli ingegneri informatici: non solo con i programmi freeware, di cui tutti parlano, ma anche nell'organizzazione delle loro imprese. Probabilmente è per questo che la gente dopo un grande disastro – un allagamento, un blackout o un collasso economico – tende, nel suo comportamento, a fare ritorno a una forma pratica di comunismo. In queste situazioni, anche solo per un periodo breve, le gerarchie e i mercati sono lussi che nessuno può

permettersi. Chiunque sia passato attraverso esperienze del genere può descrivere in maniera specifica in che modo gli stranieri diventino fratelli e sorelle e la società umana sembri rinascere. Tutto questo è importante perché mostra che non stiamo parlando soltanto di cooperazione. Di fatto, *il comunismo è il fondamento di ogni forma di socialità umana*. È ciò che rende possibile la società. Chiunque non sia un nostro nemico può aspettarsi che sia valida l'ipotesi, almeno fino a un certo punto, che vuole «da ciascuno secondo le proprie capacità»: per esempio, se uno ha bisogno di sapere come arrivare in un punto e l'altro conosce la strada.

Diamo per scontato che le eccezioni confermino la regola. E.E. Evans-Pritchard, un antropologo che negli anni venti ha portato a termine un progetto di ricerca tra i nuer, un gruppo di pastori della zona del Nilo collocata nel Sudan meridionale, riferisce la sua frustrazione quando si rese conto che qualcuno gli aveva fornito in maniera intenzionale la direzione sbagliata:

Una volta chiesi la strada per andare in un certo campo e fui deliberatamente ingannato. Ritornato piuttosto seccato chiedendo perché mi avessero indicato una strada sbagliata, uno di loro mi rispose: «Tu sei straniero, perché dovremmo dirti la strada giusta? Anche se un nuer straniero ci chiedesse la strada, gli diremmo vai dritto per quel sentiero senza dirgli però che il sentiero a un certo punto si biforca. Perché glielo dovremmo dire? Ma adesso tu sei membro del nostro campo e tratti bene i nostri figli, per cui d'ora innanzi ti diremo la strada giusta».[12]

I nuer sono costantemente impegnati in faide. Ogni straniero potrebbe essere un nemico che sta perlustrando il territorio per preparare un agguato e non sarebbe saggio fornire informazioni utili a una persona del genere. Inoltre, la situazione personale di Evans-Pritchard era particolare, dal momento che lui stesso era un agente del governo britannico (quel governo che aveva poco prima inviato la RAF a mitragliare e bombardare gli abitanti di quello stesso insediamento, prima che fossero obbligati a trasferirvisi). Posto in questi termini, il trattamento che quei nuer hanno riservato a

Evans-Pritchard risulta addirittura generoso. Il punto della questione pertanto è che servono eventi di queste dimensioni – una minaccia diretta di morte, un bombardamento terroristico delle popolazioni civili – prima che la gente consideri normale non fornire a uno straniero la direzione giusta.[13]

Non è solo una questione di indicazioni. La conversazione è un dominio particolarmente favorevole al comunismo. La bugie, gli insulti, le critiche sprezzanti e altre forme di aggressione verbale sono importanti, ma derivano gran parte del loro potere dalla credenza condivisa che la gente di solito non agisce in questo modo: un insulto non fa male se non si condivide la credenza che gli altri debbano essere premurosi verso i sentimenti del prossimo, ed è impossibile mentire a qualcuno che non dia per scontato che tu di solito dica la verità. Quando vogliamo sinceramente rompere le nostre relazioni amichevoli con qualcuno ci limitiamo a non rivolgergli più la parola.

Questo vale anche per piccoli atti di cortesia come chiedere un fiammifero o una sigaretta. Sembra più legittimo chiedere a uno straniero una sigaretta piuttosto che l'equivalente di una sigaretta in denaro o in cibo: di fatto, una volta che ti sei fatto riconoscere come fumatore, in qualche modo «un compagno», diventa difficile rifiutare questa richiesta. In alcuni casi (un fiammifero, un'informazione, un aiuto con l'ascensore) si può sostenere che l'elemento «da ciascuno» del noto adagio comunista sia talmente esiguo che lo mettiamo in pratica senza neanche pensarci. Al contrario, il principio è valido anche quando il bisogno di un'altra persona, foss'anche uno straniero, sia particolarmente estremo o spettacolare: per esempio, se sta annegando. Se un bambino è caduto sui binari della metropolitana, possiamo dare per scontato che chiunque sia in grado di aiutarlo non mancherà di farlo. Chiamerò tutto questo «comunismo di base», ovvero l'idea che si possa applicare il principio «da ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i propri bisogni», di fronte a un bisogno reputato sufficiente e a costi ragionevoli, a patto di non avere a che fare con dei nemici. Ovviamente comunità diverse applicano standard diversi. In grandi e impersonali comunità urbane

lo standard non andrà oltre la richiesta di un fiammifero o un'indicazione stradale. Non è granché, ma ci sono possibilità di relazioni sociali più ampie. In piccole e meno impersonali comunità (in particolare quelle non divise in classi sociali) la logica probabilmente si allargherà: per esempio, a volte è praticamente impossibile rifiutare una richiesta non solo di tabacco ma anche di cibo, perfino se arriva da uno straniero (a maggior ragione se la richiesta giunge da qualcuno che appartiene alla comunità). Proprio nella pagina successiva a quella in cui ha descritto le sue difficoltà con le indicazioni stradali, Evans-Pritchard osserva che i nuer ritengono impossibile, quando hanno a che fare con qualcuno già accettato come membro del loro campo, rifiutare la richiesta di qualsiasi oggetto di consumo quotidiano. Così se un uomo o una donna riescono a mettere da parte una certa quantità di cereali, di tabacco, di strumenti o attrezzi agricoli, possono essere certi di vedere le loro scorte sparire quasi immediatamente.[14] Ma questa base di generosità e condivisione a mani aperte non si applica a tutto. Infatti, spesso quegli stessi beni liberamente condivisi proprio per la loro libera condivisione sono considerati insignificanti e di poco conto. Tra i nuer, la vera ricchezza prende la forma del bestiame bovino. Nessuno è disposto a condividere il proprio bestiame bovino senza esservi obbligato. In pratica, i giovani uomini nuer hanno imparato che bisogna difendere con la vita il proprio bestiame: per questa ragione i bovini non sono né comprati né venduti.

L'obbligo di condividere il cibo e qualsiasi altra cosa considerata una necessità fondamentale diventa la base della moralità quotidiana in una società i cui membri si reputano uguali. Un altro antropologo, Audrey Richards, ha descritto come le madri di etnia bemba, «dalla disciplina molto permissiva in ogni altro aspetto», rimbrottavano duramente i loro bambini se questi non condividevano immediatamente con i loro amici un'arancia o una qualche leccornia che loro stesse gli avevano dato.[15] In queste società – in qualsiasi società, se ci pensiamo bene – la condivisione è uno dei grandi piaceri della vita. Di conseguenza, il bisogno di condividere è particolarmente acuto nel bene e nel male: durante le

carestie per esempio, ma anche durante i momenti di estrema prosperità. Le relazioni sui nativi nordamericani dei primi missionari includono quasi sempre sgomente riflessioni sulla generosità indigena in tempi di carestia, generosità riservata anche a perfetti sconosciuti.[16]

[Al tempo stesso] di ritorno dalla pesca, dalla caccia e dal commercio, si scambiano molti doni. Se hanno pertanto ottenuto qualcosa di straordinariamente buono, sia che lo abbiano comprato o che lo abbiano ricevuto, lo usano per fare una grande festa con tutto il villaggio. La loro ospitalità verso gli stranieri è considerevole.[17]

Più il banchetto è elaborato, più è probabile trovarsi di fronte a una combinazione di libera condivisione di alcune cose (per esempio cibo e bevande) e attenta distribuzione di altre (per esempio la carne, sia che provenga dalla caccia o da un sacrificio, è spesso spartita secondo protocolli molto sofisticati o con un sistema di doni altrettanto elaborato). I doni si danno e si ricevono secondo dei meccanismi simili al gioco, in continuità con il sistema di giochi, gare, processioni e spettacoli che spesso caratterizza i festival popolari. Come nella società nel suo complesso, la convivialità condivisa può essere considerata una sorta di base comunista su cui si costruisce tutto il resto. Senza dimenticare che condividere non è solo una questione di moralità, ma anche una questione di piacere. I piaceri solitari esisteranno sempre, ma per la maggior parte degli esseri umani le attività piacevoli includono quasi sempre la condivisione di qualcosa: musica, cibo, alcol, droghe, chiacchiere, spettacoli e letti. C'è un certo comunismo dei sensi alla radice della maggior parte dei momenti che consideriamo divertenti.

La maniera più sicura per sapere se siamo in presenza di relazioni comuniste è quando non solo non si fanno i conti, ma si ritiene addirittura offensivo o semplicemente strano anche solo avanzare l'idea di farli. Per esempio, all'interno della lega degli haudenosaunee, o degli irochesi, ogni villaggio o clan o nazione era diviso in due metà.[18] Si tratta di un modello diffuso anche in altre parti del mondo (Amazzonia, Melanesia): ci sono accordi per cui i

membri di una parte possono sposare solo i membri dell'altra parte, o mangiare solo il cibo da loro coltivato. Queste regole sono esplicitamente congegnate per rendere ogni parte dipendente dall'altra per le necessità fondamentali della vita. Tra le sei nazioni irochesi ogni metà doveva seppellire i morti dell'altra metà. Non c'era nulla di più assurdo per un membro di una parte del fatto di lamentarsi che «quest'anno noi abbiamo seppellito cinque dei vostri morti, voi ne avete seppelliti solo due dei nostri».

Il comunismo di base potrebbe quindi essere considerato la materia prima della socialità, il riconoscimento della nostra fondamentale interdipendenza che è la sostanza stessa della pace sociale. Tuttavia, in molte circostanze questa base minima non è sufficiente. Ci si comporta sempre con maggiore solidarietà verso alcuni a scapito di altri, e certe istituzioni si fondano in maniera specifica su principi di solidarietà e mutuo sostegno. Prima di tutto vengono quelli che amiamo, con le madri come paradigma di amore disinteressato. Poi includiamo i parenti stretti, i mariti e le mogli, le persone che amiamo, gli amici più intimi. Sono queste le persone con cui condividiamo tutto, o perlomeno su cui sappiamo che in caso di bisogno possiamo fare affidamento, che ovunque è la definizione stessa della vera amicizia. Queste amicizie possono formalizzarsi ritualmente fino a diventare «fratelli di sangue» o «amici per la vita», che non si possono negare niente l'un l'altro. Di conseguenza, qualsiasi comunità può essere vista come un reticolo di relazioni incrociate di «comunismo individualistico», relazioni faccia a faccia che funzionano, con vari gradi d'intensità, sulla base del principio «da ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni».[19]

Questa stessa logica può essere, è di fatto lo è, estesa ai gruppi sociali: non solo le cooperative di lavoro, ma praticamente ogni gruppo ristretto può definirsi creando la propria variante di comunismo di base. Ci saranno alcune cose condivise o rese liberamente disponibili al suo interno, altre che verranno fornite ai membri dietro loro richiesta, che nessuno condividerà con estranei al gruppo: l'aiuto a riparare una rete in un'associazione di pescatori, i rifornimenti degli articoli di cancelleria in un ufficio, alcuni tipi di

informazione tra commercianti e così via. Inoltre si può far ricorso a certe categorie di persone in determinate situazioni, come un raccolto o un trasloco.[20] Da qui si possono sviluppare svariate forme di condivisione e associazione che arrivano fino a rivolgersi agli altri per chiedere aiuto in determinati compiti: trasferire oggetti, fare un raccolto o anche, se ci si trova nei guai, offrire un prestito senza interesse. Infine, ci sono differenti tipi di «beni comuni», ovvero l'amministrazione collettiva delle risorse comuni.

La sociologia del comunismo della vita quotidiana è un campo di studio potenzialmente illimitato ma, a causa dei nostri paraocchi ideologici, non siamo mai riusciti a descriverlo, perché incapaci di vederlo. Piuttosto che tentare di descriverlo mi limiterò a tre soli punti conclusivi.

Il secondo punto ha a che fare con la famosa «legge dell'ospitalità». C'è una tensione tra lo stereotipo comune sulle cosiddette «società primitive» (senza stato né mercato), considerate come società in cui chiunque non sia membro della comunità viene visto come un nemico, e i frequenti racconti dei primi viaggiatori europei colpiti dalla straordinaria generosità mostrata nei loro confronti dai veri «selvaggi». Ovviamente c'è un certo grado di verità in entrambe le versioni. Se uno straniero è un potenziale e pericoloso nemico, il metodo migliore per disinnescare la minaccia è compiere un atto di spettacolare generosità la cui stessa magnificenza catapulti entrambe le parti in una mutua socialità, che è la base per relazioni sociali pacifiche. Chiaramente, di fronte a persone completamente sconosciute, spesso si prova a sondare il terreno. Sia Cristoforo Colombo a Hispaniola sia il capitano Cook in Polinesia riportano storie simili, con isolani che quasi allo stesso tempo fuggivano, attaccavano o offrivano qualcosa in dono, e poi dopo salivano a bordo delle navi e si servivano di tutto quello che desideravano provocando le minacce violente della ciurma, la quale poi faceva di tutto per stabilire il principio che le relazioni con popoli estranei dovessero essere mediate nella forma di «normali scambi commerciali».

È comprensibile che fare affari con stranieri potenzialmente ostili incoraggiasse la logica del tutto-o-niente, una tensione insita

anche nell'etimologia delle parole inglesi *host*, *hostile*, *hostage*, ovvero «ospite», «ostile», «ostaggio», e infine nell'*hospitality*, «ospitalità», tutti derivanti dalla stessa radice latina.[21] Ciò che voglio mettere in evidenza è che gesti del genere sono ostentazioni esagerate di quel comunismo di base che ho già sostenuto essere il fondamento di ogni forma di vita sociale umana. Per questo, per esempio, la differenza tra amici e nemici è così spesso articolata attraverso il cibo (spesso proprio con la forma più comune, umile e domestica di cibo): vuole così un principio familiare condiviso sia in Europa che in Medi Oriente, per cui chi ha mangiato insieme il pane e il sale non si farà mai del male a vicenda. In effetti le cose più importanti da condividere sono quelle che non si possono condividere con gli stranieri. I nuer, così svincolati dai beni della vita quotidiana e dagli alimenti, danno vita a sanguinose faide allorché un uomo ne uccide un altro. Ciascuno nel vicinato deve spesso allinearsi su un lato e quelli che si trovano sul versante opposto hanno il divieto più stretto di mangiare insieme a quelli dell'altro lato o anche solo di bere da una coppa o da una ciotola che sia stata usata in precedenza da uno dei nuovi nemici, affinché non ne derivino conseguenze tremende.[22] Tutto questo crea degli inconvenienti così rilevanti da funzionare come incentivo per cercare di negoziare una forma di accordo. Per lo stesso motivo si dice che le persone che abbiano condiviso un pasto, o anche solo la mano destra, una sorta di archetipo del cibo, hanno il divieto di farsi del male a vicenda, pur avendo tutte le ragioni per farlo. Certe volte, le formalità che ne scaturiscono sono quasi comiche, come nella storia araba del ladro che, mentre svaligia la casa di qualcuno, infila un dito in una giara e lo porta alla bocca per vedere se contiene zucchero, scoprendo che invece è piena di sale. Resosi conto di aver mangiato il sale alla tavola del padrone di casa, rimette rispettosamente a posto tutto quello che aveva rubato. Una volta che si comincia a pensare al comunismo come a un principio morale piuttosto che a una questione di possesso della proprietà, risulta evidente che questo tipo di moralità è quasi sempre in gioco, in certo modo, in ogni transazione, anche nel commercio. Se ci si trova in termini amichevoli con qualcuno, diventa difficile dimenticare

quell'amicizia durante una transazione. Anche i commercianti riducono spesso i prezzi agli indigenti che conoscono. Questa è una delle ragioni principali per cui nei quartieri poveri i proprietari dei negozi non appartengono mai allo stesso gruppo etnico dei clienti: sarebbe quasi impossibile per un mercante cresciuto in quel quartiere fare soldi, poiché sarebbe continuamente sotto pressione per abbassare i prezzi o dare merci a credito ai suoi parenti poveri e ai compagni di scuola. Questo ragionamento vale anche all'opposto. Un'antropologa che ha vissuto per un periodo in una zona rurale dell'isola di Giava una volta mi ha detto di aver misurato le proprie abilità linguistiche dalla maniera in cui era in grado di contrattare nel bazar del posto. Per lei era frustrante non riuscire ad abbassare il prezzo come riusciva a fare la gente del villaggio. Alla fine un amico giavanese dovette spiegarle: «Be', fanno pagare di più anche i ricchi del posto».

Siamo di nuovo tornati al principio per cui se i bisogni (per esempio, una terribile miseria) o le capacità (per esempio, una ricchezza inimmaginabile) sono sufficientemente sensazionali, a condizione che non sia venuta meno la socialità, un certo livello di moralità comunista quasi inevitabilmente entrerà in gioco nella maniera in cui le persone fanno i loro conti.[23] Un racconto popolare turco sul mistico medievale sufi Nasreddin Khoja illustra la complessità introdotta dai concetti di domanda e offerta:

Un giorno il Re arrivò inaspettatamente alla casa da tè che era stata lasciata sotto la responsabilità di Nasreddin. Voleva far colazione assieme ai suoi servitori, dopo aver partecipato a una battuta di caccia.

«Avete uova di quaglia?» chiese il Re.

«Sono sicuro di poterne trovare» rispose Nasreddin.

Il Re ordinò un'omelette di dodici uova. Nasreddin corse fuori a cercarle. Dopo che il Re e i suoi ebbero mangiato Nasreddin portò un conto di cento pezzi d'oro. Il Re inarcò le sopracciglia. «Le uova devono essere molto costose qui. Scarseggiano così?» «Non sono le uova che scarseggiano qui, Maestà, sono le visite dei re.»

Scambio

Il comunismo pertanto non si basa né sullo scambio né sulla reciprocità, con un'eccezione, come ho già osservato, che implica mutue aspettative e responsabilità. Anche qui sembrerebbe meglio usare un'altra parola («mutualità»?) al fine di mettere in evidenza che lo scambio funziona su principi completamente differenti, su una logica morale sostanzialmente distinta.

Lo scambio è una questione di equivalenza, un processo di andata e ritorno tra due parti in cui ciascuna rende qualcosa in cambio. Per questo si può parlare di persone che si scambiano parole (se c'è una discussione), pugni o anche pallottole.[24] In questi esempi non ci troviamo di fronte a una equivalenza esatta – anche se ci sono delle maniere per misurare un'equivalenza esatta – piuttosto ci troviamo di fronte a un processo di interazione che tende verso l'equivalenza. In realtà siamo davanti a un paradosso: ogni parte sta cercando di fare meglio dell'altra ma, a meno che una venga completamente sbaragliata, è meglio interrompere la competizione quando entrambe ritengono di aver raggiunto più o meno un punto di equità. Se passiamo ad analizzare lo scambio di beni materiali, troviamo una tensione simile. Spesso c'è un elemento di competizione (se non altro rimane sempre questa possibilità). Ma al tempo stesso permane la sensazione che entrambe le parti stiano tenendo traccia dei conti e che, al contrario di ciò che avviene nel comunismo – che condivide sempre una nozione di eternità –, la relazione tra le due parti possa essere scissa in qualsiasi momento e in qualsiasi momento ogni parte possa tirarsi fuori.

Questo elemento di competizione può funzionare in maniere completamente differenti. Nel caso del baratto o dello scambio commerciale, quando entrambe le parti di una transazione sono interessate solo al valore delle merci trasferite, possono benissimo cercare di ottenere il massimo profitto materiale (come sostengono gli economisti). D'altro canto, come hanno a lungo affermato gli antropologi, quando lo scambio si realizza con doni, ovvero quando

gli oggetti che passano da una mano all'altra sono considerati interessanti perché riflettono e negoziano le relazioni tra le persone coinvolte nella transazione, allora entrando in competizione le cose funzioneranno in altro modo, ovvero ci troveremo di fronte a una gara di generosità per dimostrare chi può donare di più.

Affrontiamo le questioni una alla volta.

Lo scambio commerciale è caratterizzato dal fatto di essere «impersonale»: in linea di principio dovrebbe essere irrilevante sapere chi è che ci sta vendendo o sta comprando una merce da noi. Ci limitiamo semplicemente a comparare il valore di due oggetti. Ovviamente, come capita per ogni principio, in pratica le cose sono un po' diverse. Perché una transazione sia condotta a termine devono esserci degli elementi minimi di fiducia e, a meno di trovarci di fronte a un distributore automatico, bisogna esibire una qualche forma di socialità. Anche nei più impersonali centri commerciali o nei supermercati, gli impiegati devono perlomeno simulare pazienza, calore umano e altre qualità rassicuranti. In un bazar mediorientale, può capitare di dover passare attraverso un sofisticato processo in cui si sancisce un'amicizia simulata, si condivide tè, cibo e tabacco prima di impegnarsi in una contrattazione non meno elaborata – un interessante rituale che comincia stabilendo una forma di socialità attraverso un comunismo di base – per poi continuare in una battaglia simulata, spesso non breve, sui prezzi. Le cose funzionano sulla base dell'ipotesi che almeno in quel momento chi vende e chi compra siano amici (e quindi in diritto di sentirsi offesi e indignati per le richieste oltraggiose dell'altro), ma si tratta solo di una recita di qualche minuto. Una volta che l'oggetto cambia di mano non c'è ragione di credere che i due debbano vedersi di nuovo.[25]

Spesso questo tipo di contrattazioni – in Madagascar il termine che si impiega significa alla lettera «combattere un acquisto» (*miady-varotra*) – può costituire una forma di piacere. La prima volta che ho visitato Analakely, il grande mercato dei tessuti nella capitale del Madagascar, ero con un amico malgascio e avevo l'intenzione di comprare una maglietta. Ci vollero quattro ore. Le cose funzionavano in questa maniera: il mio amico individuava una

maglietta che poteva interessarmi appesa in una bancarella, chiedeva il prezzo e poi iniziava una lunga e arguta battaglia con il venditore, che implicava sfoggi teatrali di insulti e indignazione e tentativi simulati di andarsene disgustati. Sembrava che il 90 per cento della discussione avesse a che fare con una differenza minima e conclusiva di pochi *ariary* (una manciata di centesimi), diventata una questione di principio per entrambi: se il mercante si fosse rifiutato di abbassare il prezzo di così pochi centesimi, tutto l'affare sarebbe andato a rotoli.

La seconda volta che sono andato ad Analakely, mi ci sono recato con un'amica, una giovane donna, che aveva una lista di misure di abiti da comprare fornita da sua sorella. A ogni bancarella lei adottava sempre la medesima procedura: si avvicinava e chiedeva il prezzo.

L'uomo rispondeva con una cifra.

«Bene» poi aggiungeva «e qual è il tuo ultimo prezzo, quello vero?»

Lui le diceva il prezzo e lei gli dava i soldi.

«Aspetta un momento» chiesi «si può fare così?»

«Certo» rispose lei «perché no?»

Le spiegai cos'era successo con il mio amico l'altra volta.

«Ah sì» disse lei «c'è gente che si diverte a fare cose del genere.»

Lo scambio ci permette di saldare i nostri debiti mettendo quindi fine alla relazione. Con i venditori di solito si preferisce non avere relazioni personali. Con i vicini per questa stessa ragione si preferisce non saldare i propri debiti. Laura Bohannan racconta di quando, arrivata in una comunità tiv, in una zona rurale della Nigeria, i vicini cominciarono immediatamente a presentarsi con piccoli doni: «Due prese di grano, un passato di verdure, un pollo, cinque pomodori, una manciata di arachidi».[26] Non avendo alcuna idea di cosa si aspettassero da lei, li ringraziò e scrisse in un taccuino i loro nomi e ciò che le avevano portato. Alla fine divenne amica di due donne che le spiegarono che questi doni andavano contraccambiati. Sarebbe stato inappropriato accettare tre uova da un vicino e non dare niente in cambio. Non c'era bisogno di

restituire le uova, bastava offrire qualcosa che avesse approssimativamente lo stesso valore. Si poteva anche dare del denaro, non c'era niente di male, a condizione di far trascorrere un po' di tempo e non offrire il costo esatto delle uova. Doveva essere un po' più o un po' meno. Non dare niente in cambio avrebbe significato passare da sfruttatore o parassita. Dare indietro l'esatto equivalente in denaro implicava non voler avere più niente a che fare con il vicino. Le donne tiv – apprese in seguito – camminavano per gran parte della giornata fino a villaggi distanti chilometri, per poi tornare con una manciata di ocra o una piccola quantità di denaro, «in un circolo senza fine di doni in cui nessuno consegnava il valore preciso dell'oggetto ricevuto»: così facendo, stavano continuamente creando la loro società. C'è certamente una traccia di comunismo qui – ci si può fidare dei vicini con cui si intrattengono buone relazioni e aiutarsi in caso di emergenza –, ma al contrario delle relazioni comuniste, che sono considerate permanenti, questo tipo di vicinanza doveva essere costantemente creato e conservato, perché i contatti potevano interrompersi in qualsiasi momento.

Ci sono varietà infinite in questo scambio e contraccambio di doni. Il più familiare è lo scambio di regali: io ti pago una birra, tu mi paghi la prossima. La perfetta equivalenza implica uguaglianza. Ma facciamo un esempio un po' più complicato: invito un amico a cena in un ristorante di lusso; dopo un certo tempo lui ricambia l'invito. Come hanno evidenziato gli antropologi, l'esistenza stessa di queste abitudini – in particolar modo l'idea che *dobbiamo* contraccambiare il favore – non può essere spiegata dalla teoria economica classica che dà per scontato che ogni interazione umana sia in definitiva un affare e che noi siamo individui egoisti alla ricerca del massimo profitto con i minimi costi o la minima fatica.[27] Ma questo sentimento di dover contraccambiare è reale e può provocare tensione in chi, pur non avendo troppi mezzi, voglia cercare di salvare le apparenze. Se io invito a cena in un posto esclusivo un economista liberista, perché quell'economista prova disagio per il debito contratto nei miei confronti, fino a quando non sarà in grado di restituire il favore? Perché, se si sente in competizione con me, vorrebbe portarmi in un ristorante ancora più

costoso?

Ricordiamoci delle feste a cui si è fatto menzione prima: anche qui c'è una base di convivialità e di competizione giocosa (spesso neanche tanto giocosa). Da un lato, aumenta il piacere di tutti: chi vorrebbe davvero mangiare una superba cena in un ristorante francese da solo? D'altro canto, le cose possono facilmente scivolare in giochi di orgoglio, con conseguenti rabbia, umiliazione, ossessione… o anche peggio, come vedremo presto. In alcune società questi giochi sono formalizzati, ma è importante sottolineare che si svolgono solo tra persone o gruppi di equivalente status sociale.[28] Torniamo al nostro economista immaginario: non sappiamo se si sentirà umiliato per aver ricevuto un regalo o essere stato invitato a cena da una persona qualunque. Probabilmente sarebbe questa la sua reazione se il suo benefattore fosse una persona di condizione o dignità pressappoco equivalente alla sua, per esempio un collega. Se Bill Gates o George Soros lo portassero fuori a cena, invece probabilmente concluderebbe di aver ricevuto qualcosa in cambio di niente e finirebbe lì. Se un collega minore che si vuole ingraziare presso di lui o uno studente ambizioso appena laureato gli facesse la stessa proposta, probabilmente penserebbe che accettando l'invito gli stia facendo un favore (anche se probabilmente non accetterebbe).

Anche questo sembra un caso tipico di una società divisa in sottili gradazioni di dignità e stato sociale. Pierre Bourdieu ha descritto la «dialettica della sfida e della risposta» che governa tutti i giochi d'onore tra gli uomini berberi della Cabilia, in Algeria, in cui lo scambio d'insulti, assalti (in battaglia o faida), furti e minacce segue esattamente la stessa logica dello scambio dei doni.[29] Fare un dono è al tempo stesso un onore e una provocazione. Contraccambiare un dono richiede una maestria infinita. La scelta del momento giusto è fondamentale. Il dono che si presenta in cambio deve essere abbastanza diverso dal dono ricevuto e lievemente più costoso. Più di ogni altra cosa vale il principio che bisogna sempre prendersela con qualcuno che sia della nostra stessa statura. Sfidare qualcuno più vecchio, più ricco e più importante implica il rischio di fare un affronto ed essere umiliati; mettere in

imbarazzo un uomo povero ma rispettabile con un dono che non può contraccambiare è considerato crudele e distruggerà ugualmente la tua reputazione. A riguardo c'è una storia indonesiana su un uomo ricco che sacrificò un magnifico bovino per far sfigurare un suo povero rivale: questi lo umiliò e vinse la gara sacrificando con tutta calma un pollo.[30]

Giochi simili diventano più elaborati quando lo status è distribuito uniformemente. Quando le differenze sono più pronunciate la situazione diviene più problematica. Fare dono ai re è una questione estremamente complessa e pericolosa. Il problema è che non si possono fare doni ai re (a meno forse di essere noi stessi re), dal momento che i re per definizione hanno già tutto. D'altro canto, si può ragionevolmente fare un tentativo:

Una volta Nasreddin fu invitato a far visita al Re. Un vicino lo vide camminare in fretta lungo la strada portando una borsa piena di rape.

«E quelle per chi sono?» chiese.

«Mi hanno invitato a vedere il Re. Pensavo sarebbe meglio arrivare con un regalo.»

«E gli porti le rape? La rape sono roba per contadini! Lui è il Re! Dovresti portargli qualcosa di più adatto, come l'uva per esempio.»

Nasreddin si disse d'accordo e si presentò al Re con dei grappoli d'uva. Il Re non si divertì. «Mi porti in dono dell'uva? Ma io sono un Re! È ridicolo. Portate fuori questo idiota e insegnategli le buone maniere! Gettategli addosso l'uva e buttatelo fuori dal palazzo.»

Le guardie spinsero Nasreddin in una stanza laterale e cominciarono a bersagliarlo con la sua stessa uva. A quel punto Nasreddin cadde in ginocchio e cominciò a esclamare: «Grazie, grazie Dio per la tua infinita misericordia!».

«Perché ringrazi Dio?» chiesero le guardie «sei appena stato umiliato!»

Nasreddin rispose: «Ringrazio Dio di non aver portato le rape».

D'altro canto offrire a un re qualcosa che lui ancora non possiede può metterti in guai anche più seri. Agli inizi dell'Impero romano circolava una storia su un inventore che, con gran squillo di

trombe, offrì in dono all'imperatore Tiberio una ciotola di vetro. L'imperatore fu sorpreso: cosa c'era di tanto particolare in un pezzo di vetro? L'inventore la gettò a terra. Invece che frantumarsi, a malapena si ammaccò. La raccolse e premendo con le mani le ridette la sua forma originaria.

«Hai detto a qualcun altro come sei riuscito a produrre questo?» chiese Tiberio sbigottito.

L'inventore giurò di non averlo detto a nessuno. Allora l'imperatore ordinò di ucciderlo, perché se si fosse saputo come fare un vetro indistruttibile il suo tesoro in oro e argento avrebbe presto perso ogni valore.[31]

La cosa migliore quando si ha a che fare con i re è partecipare al gioco, sapendo di perdere. Il viaggiatore arabo del XIV secolo Ibn Battuta ci riferisce le abitudine del re del Sind, un terribile monarca che si divertiva a far sfoggio del suo potere arbitrario.[32] Era consuetudine che i dignitari stranieri in visita gli portassero regali magnifici. Qualsiasi fosse il regalo, il re contraccambiava sempre offrendo qualcosa di un valore dieci volte più grande. Pertanto si sviluppò un sostanzioso business in cui le banche del posto prestavano denaro ai dignitari in visita per finanziare doni particolarmente straordinari, sapendo che si sarebbero fatte restituire il denaro con i proventi del desiderio del re di essere sempre un passo più avanti degli altri. Il re doveva essere a conoscenza di questa faccenda, ma non aveva obiezioni perché voleva dimostrare che la sua ricchezza superava ogni possibile equivalenza (e poi in caso di bisogno, poteva sempre espropriare i banchieri). Tutti sapevano che non si stava giocando a un gioco economico, ma a una gara di status, e la condizione sociale del re era assoluta.

Nello scambio, gli oggetti sono considerati equivalenti. Questo implica che sono equivalenti anche le persone, almeno nel momento in cui s'incrociano dono e controdono, o quando il denaro cambia di mano; lo stesso si può dire quando non ci sono più debiti o obbligazioni e ognuna delle due parti è libera di andarsene, il che a sua volta implica una forma di autonomia. Entrambi i principi sono mal visti dai monarchi e per questa ragione generalmente i re non

apprezzano lo scambio.[33] Ma nella prospettiva di una potenziale cancellazione del debito, di una forma definitiva di equivalenza, si possono individuare infinite variazioni, infiniti giochi da giocare. Si può chiedere qualcosa a un'altra persona, sapendo che in questo modo le offriamo il diritto di chiederci in cambio qualcosa di equivalente. In alcuni contesti, l'atto stesso di elogiare il bene di un altro può essere interpretato come una richiesta di scambio. Nella Nuova Zelanda del XVIII secolo, i coloni inglesi impararono presto che non era una buona idea ammirare una bella collana di giada attorno al collo di un guerriero maori. Questi inevitabilmente avrebbe insistito per darla non accettando alcun rifiuto, e poi dopo qualche tempo si sarebbe fatto vivo chiedendo la giacca o la pistola del colono. L'unico modo per evitare la situazione era offrire immediatamente un dono in cambio prima che il maori potesse chiedere qualcosa. Talvolta si fanno doni solo perché il benefattore possa avanzare una richiesta. Se si accetta il dono, si è tacitamente d'accordo a riconoscere il diritto del benefattore a chiedere qualcosa di equivalente.[34]

Tutto questo a sua volta può assomigliare al baratto, allo scambio diretto di una cosa con un'altra (che, come abbiamo visto, accade anche in quelle che Marcel Mauss amava chiamare «economie del dono», anche se di solito il dono si offriva agli stranieri).[35] All'interno delle comunità c'è sempre una sorta di riluttanza, come ha ben illustrato l'esempio dei tiv, a pareggiare i debiti: una ragione è che se la moneta è in uso, la gente o si rifiuta di usarla tra amici e parenti (e all'interno delle società di villaggio quasi tutti sono amici o parenti) o, in alternativa, come gli abitanti dei villaggi malgasci del capitolo tre, ne farà un uso radicale, utilizzandola in maniere estremamente diverse.

Gerarchia

Lo scambio, almeno potenzialmente, implica un'uguaglianza formale. Per questo, come si è visto, i re non si trovano sempre a loro agio con l'idea di scambio.

Al contrario, le relazioni di gerarchia esplicita (per esempio le relazioni tra almeno due parti in cui una è considerata superiore all'altra) non funzionano in un sistema di reciprocità. Questo non è sempre evidente, perché spesso la relazione è giustificata in termini reciproci («i contadini forniscono cibo, il signore fornisce la protezione»), ma il principio di funzionamento gerarchico è l'esatto opposto dello scambio: la gerarchia lavora su una logica di precedenza.

È difficile spiegare cosa voglio dire: proviamo a immaginare un sistema continuo di relazioni sociali non reciproche, in un arco che vada dalle relazioni più autoritarie fino alle forme più benevole. A una estremità dello spettro troviamo il furto e la razzia, all'altra la carità disinteressata.[36] Tra questi due estremi è possibile rilevare delle relazioni materiali tra persone che altrimenti non avrebbero alcuna interazione sociale tra loro. Solo un pazzo aggredirebbe il proprio vicino. Una banda di militari predatori o di cavalieri nomadi se si presenta in un villaggio di contadini con il proposito di stuprare e saccheggiare non ha ovviamente intenzione di formare relazioni durevoli con i sopravvissuti. Allo stesso modo, le tradizioni religiose sostengono che la vera carità è solo anonima (in altre parole, si cerca di non inserire il suo beneficiario in una relazione di debito). Una forma estrema, documentata in molte parti del mondo, è quella del dono segreto: una sorta di furto all'incontrario, che consiste nell'introdursi di nascosto di notte nella casa del beneficiario per lasciargli un regalo in forma anonima. La figura di Babbo Natale (conosciuto anche come Saint Nicholas, che non è solo il santo patrono dei bambini ma anche dei ladri) sembra la versione mitologica di questo stesso principio: uno scassinatore benevolo con cui non è possibile intrattenere relazioni sociali e con cui pertanto nessuno è in debito (in questo caso anche perché in realtà non esiste).

Ma vediamo adesso cosa succede quando ci si sposta verso le posizioni centrali di questo arco immaginario di relazioni sociali. Mi è stato detto (ma ho il sospetto che non sia vero) che in alcune parti della Bielorussia gruppi organizzati di ladri assaltano sistematicamente i viaggiatori sui treni e sugli autobus, e sono

arrivati ormai al punto di lasciare alle loro vittime un piccolo contrassegno con il quale il portatore può dimostrare di essere già stato derubato. Siamo un passo avanti nella creazione di uno stato. Di fatto una teoria popolare sulle origini dello stato, che risale allo storico nordafricano del XIV secolo Ibn Khaldun, segue proprio quest'ipotesi: assalitori nomadi che alla fine decisero di organizzare le loro relazioni con gli abitanti dei villaggi sedentari. Così il saccheggio si trasformò in tributo e lo stupro nello *ius primae noctis*, o nell'offerta di altre donne per l'harem reale. La conquista, la forza bruta, viene adesso sistematizzata e inquadrata non più in relazioni predatorie ma in un sistema morale in cui i signori forniscono protezione e gli abitanti del villaggio risorse per il loro sostentamento. Ma anche se entrambe le parti sostengono di seguire un condiviso codice morale, per cui anche i re non possono fare tutto quel che vogliono ma devono agire entro certi limiti, permettendo ai contadini di mettere in discussione la quantità di raccolto che i servitori del re hanno il diritto di prendere, nonostante tutto questo è molto improbabile che i loro calcoli siano condotti nei termini della qualità e della quantità della protezione fornita, bensì piuttosto nei termini delle consuetudini e delle tradizioni: quanto abbiamo pagato l'anno scorso? Quanto dovevano pagare i nostri antenati? Lo stesso principio vale dall'altro lato dello spettro di cui abbiamo postulato l'esistenza: se le donazioni di carità diventano la base di ogni forma di relazione sociale, allora non c'è posto per la reciprocità. Se lasci alcune monete a un mendicante e più tardi quel mendicante ti riconosce, è altamente improbabile che stavolta ti dia lui del denaro (è più facile che si aspetterà che tu torni a dargli qualche altro spicciolo). Questo vale anche allorché si offrono soldi alle organizzazioni di carità (ho dato dei soldi una volta alla United Farm Workers e ancora continuano a chiedermene). Un tale atto di generosità unilaterale è considerato un precedente per le relazioni future.[37] È un po' quel che accade quando si danno le caramelle ai bambini.

Ecco cosa voglio dire quando sostengo che la gerarchia opera secondo un principio che è l'esatto opposto della reciprocità. Una volta che le linee della superiorità e dell'inferiorità siano state ben

definite e accettate da tutte le parti in causa come cornice della relazione sociale, e che queste stesse relazioni siano sufficientemente durature da non essere più semplicemente accettate come atti di forza arbitraria, allora i rapporti sembrano regolati da una rete di consuetudini e tradizioni. A volte sembra che la situazione sia stata prodotta da un atto fondativo di conquista, altre volte da una tradizione ancestrale che non ha bisogno di spiegazioni. Qui nasce un altro problema intorno alla questione di offrire doni ai re (o a un qualche superiore): si corre sempre il rischio che il dono sia considerato un precedente, venga aggiunto alla rete delle consuetudini e pertanto da quel momento in avanti ritenuto obbligatorio. Senofonte sostiene che nei primi giorni dell'Impero persiano ogni provincia gareggiava a inviare al Grande re doni scelti tra i suoi prodotti più tipici e preziosi. Questo comportamento divenne la base del sistema tributario: ogni provincia alla fine doveva offrire gli stessi «doni» ogni anno.[38] Allo stesso modo, secondo il grande storico medievalista Marc Bloch:

Nel secolo IX i monaci di Saint-Denis, un giorno in cui il vino mancava nelle cantine reali, a Ver, furono pregati di farvi portare duecento barili. Da allora, tale prestazione fu loro chiesta ogni anno, a titolo obbligatorio, e ci volle un diploma imperiale per abolirla. C'era una volta ad Ardres – si racconta – un orso, condottovi dal signore del luogo. Gli abitanti, che si divertivano a vederlo combattere contro i cani, si offrirono di nutrirlo. La bestia morì; ma il signore continuò a esigere i pani.[39]

In altre parole, ogni dono a un superiore feudale, «specialmente se ripetuto tre o quattro volte», viene probabilmente considerato un precedente e aggiunto alla rete delle consuetudini. Di conseguenza, chi offre regali ai superiori spesso pretende l'emissione di una «lettera di non-pregiudizio», valida ai fini legali, in cui si dichiara che il dono non sarà richiesto in futuro. Per quanto sia inusuale un tale formalismo, qualsiasi relazione sociale che fin dalle sue origini sia asimmetrica, finirà inevitabilmente per seguire una logica analoga (anche solo perché, una volta che le relazioni sono considerate fondate sulle «consuetudini», l'unico modo per dimostrare che qualcuno abbia un dovere o un obbligo a fare

qualcosa è sostenere che ha già dovuto farlo prima).

Questo sistema può seguire una logica di casta: un clan è responsabile della tessitura degli abiti cerimoniali, un altro della fornitura del pesce per le feste reali, un altro ancora del taglio dei capelli del re. In seguito saranno conosciuti come appartenenti alla casta dei tessitori, dei pescatori e dei barbieri.[40] Quest'ultima ipotesi conduce a un'altra verità regolarmente trascurata: che la logica dell'identità è sempre e dovunque intrecciata con la logica della gerarchia. Quando alcune persone sono collocate sopra altre, o quando tutti vengono classificati in relazione al re, agli alti prelati, o ai padri fondatori, allora si comincia a considerare le persone come vincolate alla loro natura essenziale, ovvero dei tipi umani sostanzialmente differenti. Le ideologie di casta o di razza sono solo esempi estremi di questa logica, che entra in azione ogni volta che un gruppo si impone sugli altri o colloca altri in posizione inferiore, fino a quando non funzionano più i principi ordinari di equità sociale.

Di fatto, qualcosa del genere si realizza in scala più piccola anche nelle relazioni sociali private. Nel momento in cui consideriamo qualcuno una persona *diversa*, e la collochiamo sotto o sopra noi stessi, allora le regole ordinarie di reciprocità sono modificate o messe da parte. Se un'amica per una volta è straordinariamente generosa, probabilmente la ricambieremo. Se agisce ripetutamente in maniera generosa, arriveremo alla conclusione che si tratti di una persona naturalmente generosa e sarà meno probabile che le offriremo qualcosa in cambio.[41]

Possiamo provare a ipotizzare una piccola formula: se un'azione viene ripetuta diventa una consuetudine; pertanto, finisce per definire la natura essenziale di un attore sociale. In alternativa, la natura di una persona può essere delineata dalla maniera in cui gli altri hanno agito nei suoi confronti in passato. Essere un aristocratico significa in gran parte pretendere che in passato altri ti hanno *trattato* da aristocratico (cioè da persona che non fa niente di particolare, a parte trascorrere il proprio tempo in una presunta condizione di superiorità) e che pertanto bisogna continuare a trattarti da aristocratico anche adesso. L'arte di essere un

aristocratico implica comportarsi in modo che gli altri ti riconoscano come tale: nel caso del re per esempio, coprirsi d'oro è una maniera per suggerire agli altri di ricoprirti d'oro. Dall'altro lato dello spettro, con la stessa logica, gli abusi trovano una propria legittimazione. Una mia studentessa, Sarah Stillman, mi ha fatto notare che se negli Stati Uniti una ragazza di tredici anni di classe media viene rapita, violentata e uccisa, si produrrà una crisi nazionale, un'agonia che chiunque possieda un televisore seguirà per settimane. Se invece una ragazza di tredici anni che eserciti regolamente la prostituzione viene violentata sistematicamente per anni e infine uccisa, l'episodio sarà considerato irrilevante: «Sono cose che accadono a chi fa una vita del genere».[42]

Quando oggetti di ricchezza materiale circolano tra superiori e inferiori come doni o forma di pagamento, bisogna considerare come qualitativamente differente la cosa offerta da ciascuna parte, così che il suo valore relativo risulti impossibile da quantificare: in questo modo non cesserà la possibilità di arrivare alla chiusura dei conti. Anche gli autori medievali pretendono di immaginare la società come una gerarchia in cui i preti pregano per chiunque, i nobili combattono per chiunque e i contadini sfamano chiunque: però non è mai venuto in mente a nessuno di stabilire qual è l'equivalente di una tonnellata di frumento in termini di preghiere o protezione militare. Non è stata neanche presa in considerazione l'idea di fare un calcolo del genere. La questione non è nemmeno che a gente «umile» debbano corrispondere cose umili, o viceversa. A volte è proprio l'opposto. Fino a non troppo tempo fa, quasi ogni filosofo famoso, ogni artista, poeta o musicista doveva trovarsi un ricco mecenate che lo sostenesse. Le più note opere di poesia o di filosofia sono spesso introdotte – in maniera curiosa, per i gusti moderni – da encomi entusiasti e adulatori della saggezza e della virtù di nobili signori dimenticati da tempo, che avevano dato all'artista un magro stipendio. Che un nobile mecenate fornisse una stanza o una tela o del denaro e che il beneficiato avesse dimostrato la sua gratitudine dipingendo la *Monna Lisa* o componendo la *Toccata e fuga in re minore* non metteva in alcun modo in discussione la superiorità del nobile.

In deroga a questo principio, bisogna sottolineare il fenomeno della redistribuzione gerarchica. Qui, piuttosto che muovere avanti e indietro lo stesso genere di cose, si muove esattamente la stessa cosa: per esempio, quando i fan di alcune popstar nigeriane lanciano monete sul palco durante i concerti e le popstar in questione fanno dei giri di tanto in tanto nei quartieri dei loro fan, lanciando (quelle stesse) monete dai finestrini delle loro limousine. Analizziamo un caso con un differenziale gerarchico minimo. In gran parte della Papua Nuova Guinea, la vita sociale ruota attorno a «grandi uomini»: individui carismatici che passano il loro tempo persuadendo, allettando e manipolando gli altri al fine di acquisire grandi volumi di ricchezza da redistribuire nel corso di memorabili festini. Lo stesso esempio si potrebbe applicare a un capo indigeno nordamericano o amazzonico anche se, al contrario dei «grandi uomini», il suo ruolo è più formalizzato: in entrambi i casi questi capi non hanno alcun potere per obbligare nessuno a fare qualcosa contro la propria volontà (di qui l'importanza delle note capacità oratorie e dei poteri persuasivi dei capi indiani nordamericani). Di conseguenza, i «grandi capi» hanno la tendenza a distribuire più di quanto ricevono. Gli osservatori spesso hanno rilevato che in termini di proprietà personale, il capo era spesso l'uomo più povero del villaggio, tanta era la pressione nei suoi confronti per una costante domanda di prodigalità.

Si potrebbe tutto sommato valutare la dimensione egualitaria di una società da questo elemento: coloro che si trovano in evidente posizione di autorità sono dei semplici veicoli di redistribuzione o usano la propria posizione per accumulare ricchezze? La seconda ipotesi sembra più diffusa nelle società aristocratiche, in cui si aggiunge un altro elemento: la guerra e la razzia. Tutto sommato chiunque si trovi in mano una grande quantità di ricchezza ne redistribuirà almeno una parte, spesso in forme grandiose e spettacolari che coivolgeranno un gran numero di persone. Più la ricchezza di qualcuno è ottenuta con il furto e l'estorsione, più viene redistribuita in maniere spettacolari e autocelebrative.[43] E ciò che vale per le aristocrazie guerriere vale anche di più per gli stati antichi, i cui sovrani si rappresentavano quasi sempre come

protettori degli indifesi, difensori di vedove, orfani e paladini dei poveri. La genealogia dei moderni stati redistributivi – con una nota tendenza ad accogliere le politiche identitarie – può essere ricondotta non a una qualche forma di «comunismo primitivo», ma in ultima analisi alla violenza e alla guerra.

Passare da una modalità all'altra

Devo precisare che non stiamo parlando di differenti tipi di società (come abbiamo visto, si può mettere in discussione l'idea stessa che esistano «società discrete», distinte tra loro), ma di principi morali che coesistono ovunque. Siamo tutti comunisti con i nostri amici e signori feudali quando abbiamo a che fare con i bambini. Risulta molto difficile immaginare una società in cui le persone non siano al tempo stesso comunisti e signori feudali.

Una domanda sorge spontanea: se ci muoviamo continuamente avanti e indietro tra sistemi di contabilità morale completamente diversi, perché nessuno se n'è mai reso conto? Perché invece sentiamo costantemente il bisogno di sistematizzare la realtà in termini di reciprocità?

Bisogna considerare che la reciprocità è la nostra maniera per immaginare la giustizia, ciò su cui facciamo affidamento quando pensiamo in astratto, specialmente se cerchiamo di creare un'immagine idealizzata della società. Ho già fornito esempi del genere. Le comunità irochesi si basavano su un *ethos* che chiedeva a chiunque di fare attenzione ai bisogni di ogni gruppo di persone: dagli amici ai familiari, dai membri del proprio clan matrilineare sino agli stranieri amichevoli in situazione di necessità. Era solo quando dovevano ragionare in astratto sulla società, che cominciarono a dare importanza alle due metà del villaggio, al fatto che ognuna doveva seppellire i morti dell'altra. Era un modo per immaginare il comunismo attraverso la reciprocità. Allo stesso modo, il feudalesimo era un sistema estremamente complicato e confuso, ma quando i pensatori medievali iniziarono a produrre generalizzazioni su quel sistema, ridussero la molteplicità di ranghi

e ordini a una semplice formula in cui ogni ordine contribuiva alla generale condivisione: «Alcuni pregano, alcuni combattono, altri lavorano».[44] Anche la gerarchia era in ultima analisi vista come una forma di reciprocità, nonostante questa formula non avesse nulla che fare con le reali relazioni tra preti, cavalieri e contadini, così come erano realmente. Si tratta di un fenomeno già noto agli antropologi: quando si chiede di spiegare come funzionano le cose a persone che non hanno mai avuto occasione di riflettere in maniera unitaria sulle proprie società o culture, che probabilmente non sono neanche consapevoli di vivere all'interno di qualcosa che altri considerano una «società» o «cultura», ci si ritrova con frasi del tipo «questa è la maniera con cui ricompensiamo le nostre madri per la fatica di averci allevati», oppure si finisce per scervellarci attorno a diagrammi concettuali in cui il clan A dà le proprie mogli in matrimonio al clan B, che offre le proprie al clan C, che le restituisce al clan A, anche se le cose non corrispondono mai alla maniera in cui vive realmente la gente.[45] Quando cerchiamo di immaginare una società giusta, è difficile non evocare parvenze di bilanciamento e simmetria, geometrie eleganti in cui tutto rimane in equilibrio.

Non è poi tanto differente l'idea che esista qualcosa come «il mercato». Chiedetelo nella maniera giusta e lo ammetteranno anche gli economisti. I mercati non esistono nella realtà. Sono modelli matematici, creati immaginando un mondo chiuso in cui tutti hanno esattamente le stesse motivazioni e la stessa conoscenza, e sono impegnati nelle stesse pratiche egoistiche di calcolo. Gli economisti sanno che la realtà è sempre più complicata, ma sono consapevoli che per presentarsi con un modello matematico, bisogna ridurre il mondo a una sorta di cartone animato. Non c'è nulla di sbagliato in questo. I problemi si verificano quando si permette a qualcuno (di solito quegli stessi economisti) di dichiarare che chiunque ignori i dettami del mercato sarà sicuramente punito, o dal momento che viviamo in un sistema di mercato, ogni cosa (con l'eccezione dell'interferenza degli stati) si fonda su principi di giustizia: pertanto il nostro sistema economico sarebbe una vasta rete di relazioni reciproche in cui, alla fine, i bilanci si pareggiano e tutti i debiti vengono saldati.

Questi principi si intersecano gli uni con gli altri ed è quindi difficile dire quali predominano in una data situazione: è ridicolo pretendere di ridurre il comportamento umano, in campo economico o in altri campi, a una qualsiasi formula matematica. Tuttavia si possono individuare alcune forme di reciprocità potenzialmente presenti in ogni situazione. Pertanto un osservatore può sempre trovare una giustificazione per sostenere la bontà delle sue tesi sulla reciprocità. Inoltre, alcuni principi hanno la tendenza a sovrapporsi ad altri. Per esempio, alcune relazioni estremamente gerarchiche possono operare, almeno per qualche tempo, su principi comunisti. Se hai un ricco mecenate e ti rivolgi a lui in caso di bisogno, probabilmente ti sosterrà, ma solo fino a certo punto. Nessuno si aspetta che un mecenate fornisca così tanto aiuto al suo beneficiario da correre il rischio di mettere in discussione l'ineguaglianza di base della loro relazione.[46]

Allo stesso modo, relazioni comuniste possono facilmente cominciare a sovrapporsi con relazioni di ineguaglianza gerarchica, spesso senza che nessuno se ne renda conto. Non è difficile capire perché questo succeda. A volte le «capacità» e i «bisogni» di persone diverse sono estremamente sproporzionati. Le società genuinamente egualitarie ne sono decisamente consapevoli e cercano di sviluppare elaborati sistemi di sicurezza per evitare il rischio che qualcuno – mettiamo il caso di un buon cacciatore in una società di caccia – si imponga sugli altri (per la stessa ragione guardano con sospetto il fatto che qualcuno aumenti il proprio credito verso gli altri). Un membro del gruppo che accentui l'attenzione verso di sé e le proprie conquiste sarà oggetto della derisione degli altri. Spesso la cosa più educata da fare quando qualcuno ha realizzato qualcosa di significativo è prendersi gioco di lui. Lo scrittore danese Peter Freuchen nel romanzo *L'eschimese* racconta come in Groenlandia, per presentare a un ospite un piatto prelibato, sia buona abitudine criticarlo in anticipo:

Il vecchio sorrise: «Tanta gente non lo sa. Sono un povero cacciatore e mia moglie è una cuoca terribile che rovina tutto quel che cucina. Non ho molto, ma credo che fuori ci sia un pezzo di carne. Dovrebbe essere ancora lì perché i cani si sono rifiutati più

volte di mangiarlo». Alla maniera eschimese, quel modo di vantarsi all'incontrario era una raccomandazione e le bocche di tutti cominciarono a salivare.

Il lettore ricorderà il brano citato in un capitolo precedente, dove si racconta che un cacciatore si offese quando l'autore danese cercò di ringraziarlo offrendogli della carne: tutto sommato gli uomini si aiutano vicenda e se offriamo un dono a qualcuno diventeremo meno che umani: «Qui diciamo che i doni rendono schiavi e la frusta rende cani».[47]

«Dono» qui non significa offrire qualcosa liberamente, neanche quel mutuo sostegno che gli esseri umani di solito si danno a vicenda. Ringraziare qualcuno significa che lui o lei avrebbe potuto non agire in quella maniera e pertanto il fatto che abbia deciso di agire proprio in quel modo crea un'obbligazione, un senso di debito e quindi di inferiorità. Le comuni e i collettivi egualitari degli Stati Uniti si trovano spesso di fronte a un dilemma simile e devono cercare un modo per mettersi al riparo da forme striscianti di gerarchia. Non è inevitabile che il comunismo diventi gerarchico (società come quelle degli inuit sono riuscite a eludere questa trasformazione autoritaria per migliaia di anni), ma è sempre bene stare in guardia da questo pericolo.

Al contrario, è decisamente difficile, direi quasi impossibile, che relazioni fondate su un principio di condivisione comunista si sovrappongano con relazioni di scambio equo. Ci rendiamo conto di questo ogni volta che abbiamo a che fare con i nostri amici: se qualcuno si approfitta della tua generosità, è più facile rompere la relazione piuttosto che chiedergli di restituirti qualcosa. Un esempio estremo è quello della storia maori a proposito di un famoso ghiottone solito irritare i pescatori delle zone costiere vicine al luogo in cui viveva, chiedendo costantemente la migliore porzione del pesce pescato. Dal momento che era in effetti impossibile per loro rifiutare una richiesta diretta di cibo, continuarono rispettosamente a dargli il pesce, fino a quando decisero che era ora di finirla e lo uccisero.[48]

Abbiamo già visto che creare un terreno di socievolezza tra stranieri richiede un procedimento sofisticato volto a comprendere i

loro limiti disponendo liberamente dei loro beni. Qualcosa di simile accade nei processi di pacificazione o anche nella creazione di una società di affari.[49] Nel Madagascar mi è stato riferito che quando due persone pensano di mettere su una società assieme, diventano spesso fratelli di sangue. La fratellanza di sangue (*fatidra*) consiste di una serie illimitata di promesse di mutuo aiuto. Entrambe le parti giurano solennemente che non rifiuteranno alcuna richiesta di aiuto all'altro. In realtà i soci in questi accordi sono di solito molto cauti. Ma i miei amici sostenevano che quando la gente si impegna per la prima volta in questi accordi, certe volte cerca di saggiare il proprio partner. C'è chi vuole la casa dell'altro, chi la sua camicia o – la richiesta più comune – il diritto di passare la notte con sua moglie. C'è solo un limite in tutto questo: sapere che l'altro può avanzare la stessa pretesa.[50] Anche qui abbiamo a che fare con un atto iniziale di fiducia. Una volta confermata l'autenticità del mutuo impegno, il terreno è pronto e i due uomini possano iniziare a comprare e vendere merci, anticipare fondi, condividere i profitti sapendo che l'altro da quel momento in avanti si farà carico degli interessi commerciali del partner. Tuttavia, le situazioni più note e drammatiche sono quelle in cui le relazioni di scambio minacciano di decomporsi in forma gerarchica, ovvero quando le due parti continuano ad agire da uguali, scambiando doni, beni, cazzotti, o altro, ma una di loro combina qualcosa che fa saltare in aria il piatto della bilancia.

Ho già parlato della tendenza del dono di scambio a trasformarsi in un gioco di affermazione personale e come in alcune società questo potenziale venga formalizzato in grandi gare pubbliche. Ciò è tipico soprattutto di quelle spesso definite «eroiche»: quando i governi sono deboli o non esistenti, la società si organizza attorno a nobili-guerrieri, ognuno con il suo entourage di fedeli e seguaci, legati gli uni agli altri da rivalità e alleanze in continua evoluzione. Gran parte della poesia epica – dall'*Iliade* al *Mahabharata* al *Beowulf* – si rifà a questo mondo e gli antropologi hanno scoperto situazioni simili tra i maori della Nuova Zelanda, i kwakiutl, i tlingit e gli haida della costa americana nordoccidentale. Nelle società eroiche, la proclamazione di una festa e le gare di

generosità che ne derivano sono considerate una mera continuazione della guerra: «Un combattimento di merci», «un combattimento di cibo». Chi indice queste feste spesso si lascia andare a coloriti discorsi, a racconti di gloriose imprese di generosità con le quali ha piegato e distrutto i nemici (i capi kwakiutl amano descriversi come grandi montagne da cui rotolano giù doni simili a massi giganteschi) e di come i rivali siano stati conquistati e ridotti in schiavitù (in senso più stretto della metafora del cacciatore inuit).

Queste dichiarazioni non vanno prese alla lettera: un'altra caratteristica tipica di queste società è lo sviluppo raffinato della millanteria.[51] I capi eroici e i guerrieri tendono a sopravvalutarsi alla stessa maniera in cui nelle società egualitarie si fa di tutto per umiliarsi. Non bisogna prendere questi discorsi alla lettera e pensare che chi viene sconfitto in una gara di scambio di doni sia veramente ridotto in schiavitù, ma potrebbe provare emotivamente una sensazione simile a quella della schiavitù e le conseguenze sarebbero catastrofiche. Un'antica fonte greca descrive i festival celti in cui i nobili rivali si alternavano in tornei e gare di generosità, offrendo ai loro nemici magnifici tesori d'oro e d'argento. In qualche occasione questo portava a una sorta di scacco matto, in cui ci si trovava con un regalo così eccezionale che non poteva essere eguagliato. In questo caso, l'unica risposta onorevole era tagliarsi la gola, ovvero permettere che la ricchezza venisse distribuita tra i propri seguaci.[52] Seicento anni dopo, troviamo un caso interessante in una saga islandese: un vecchio vichingo chiamato Egil aiutava un uomo più giovane, Einar, che continuava a compiere attivamente razzie. I due amavano sedersi assieme e scrivere poesie. Un giorno Einar arrivò con un magnifico scudo «inscritto con vecchi racconti, nello spazio fra le righe della scrittura era laminato d'oro e pietre preziose». Nessuno aveva mai visto una cosa del genere. Lo portò con sé andando a far visita a Egil. Egil non era in casa, così Einar aspettò tre giorni, come d'abitudine, poi appese lo scudo nel salone, lasciandoglielo in dono, e se ne andò via a cavallo.

Egil tornò a casa, vide lo scudo e chiese a chi appartenesse quel tesoro. Gli risposero che Einar era venuto a fargli visita e glielo aveva lasciato in dono. Allora Egil disse: «Che se ne vada al diavolo! Pensa

forse che rimarrò sveglio tutta la notte a scrivere un poema sul suo scudo? Portatemi il mio cavallo, lo raggiungerò e lo ucciderò». Ma Einar aveva avuto fortuna e andandosene presto aveva messo molta distanza tra lui ed Egil. Allora Egil si rassegnò a scrivere un poema sul dono di Einar.[53]

*

Lo scambio competitivo di doni non rende nessuno letteralmente schiavo: è solo una faccenda d'onore. Ma per queste persone l'onore è tutto.

La ragione principale per cui non riuscire a pagare un debito dava luogo a una crisi del genere è dovuta al fatto che i nobili creavano il loro gruppo di seguaci *proprio* con il debito. La legge dell'ospitalità nel mondo antico, per esempio, pretendeva che ogni viaggiatore ricevesse cibo, un riparo e venisse trattato come ospite d'onore, ma solo per un certo periodo. Se l'ospite non se ne andava, dopo un po' diventava un semplice subordinato. La storia di questi seguaci e tirapiedi è stata in gran parte ignorata dagli studiosi di storia. In molti periodi, dalla Roma imperiale al Medioevo cinese, le relazioni più rilevanti erano moralmente quelle di clientela, almeno nelle città. Chiunque fosse ricco e importante si ritrovava circondato da lacché, sicofanti, eterni invitati a cena e altri seguaci del genere. La poesia e il teatro dell'epoca erano pieni di questi personaggi.[54] Allo stesso modo per gran parte della storia umana, per essere una persona rispettabile, di classe media, bisognava passare le mattine andando di porta in porta offrendo i propri omaggi agli importanti patroni locali. Ai nostri giorni un sistema di clientela informale fiorisce ancora allorché persone relativamente ricche e potenti sentano il bisogno di organizzare una rete di seguaci (pratica ben documentata in molte aree del Mediterraneo, del Medio Oriente e dell'America Latina). Relazioni che sembrano essere un raffazzonato miscuglio dei tre principi tracciati nel corso di questo capitolo: chi le osserva continua però a descriverle nel linguaggio dello scambio e del debito.

Facciamo un ultimo esempio: in un'antologia intitolata *Gift and*

Spoils, pubblicata nel 1971, troviamo un breve saggio dell'antropologa Lorraine Blaxter sui dipartimenti rurali dei Pirenei francesi, abitati perlopiù da contadini. La gente del posto dà grande importanza al mutuo supporto, a cui si fa riferimento con l'espressione «rendere servizio» (*rendre service*), si prende cura dei problemi degli altri e corre in soccorso dei vicini quando sono nei guai: questa è l'essenza della moralità comunitaria ed è così che funzionano tutte le comunità. Fin qui d'accordo. Ma l'antropologa osserva che quando si fa un favore particolarmente grande, il mutuo supporto può trasformarsi in qualcos'altro.

Un uomo in una fabbrica va dal principale, gli chiede un lavoro e il principale gliene trova uno: questo è un esempio di qualcuno che dà un servizio. L'uomo che ha ottenuto il lavoro non può ricambiare il principale, ma può mostrargli rispetto, o forse offrirgli dei doni simbolici con i prodotti del suo orto. Se un dono richiede qualcosa in cambio, e non è possibile contraccambiare in forma tangibile, il saldo arriverà nella forma dell'appoggio o della stima.[55]

Pertanto il mutuo sostegno può sovrapporsi all'ineguaglianza, alimentando la relazione patrono-cliente. Abbiamo già visto situazioni del genere. Ho scelto questo brano in particolare perché le parole dell'autrice sono strane e un po' contraddittorie. Il principale fa all'uomo un favore. L'uomo non può restituire il favore pertanto lo ricambia presentandosi di tanto in tanto a casa del principale con un cesto di pomodori e mostrandogli rispetto. Ma allora può ricambiare il favore, sì o no?

Il cacciatore di Peter Freuchen saprebbe senza dubbio come descrivere la situazione. Presentarsi con un cesto di pomodori equivale a dire «grazie». È un modo per riconoscere di avere un debito di gratitudine, che il dono ci ha resi schiavi come la frusta rende cani. Il principale e l'uomo assunto sono adesso persone completamente diverse. Il problema è che, sotto ogni altro aspetto, non sono persone completamente differenti. Probabilmente sono entrambi francesi di mezza età, padri di famiglia, cittadini della repubblica con gusti simili in campo musicale, sportivo e gastronomico. Dovrebbero essere uguali. Pertanto, anche i pomodori, che sono un vero e proprio contrassegno, un riscontro

dell'esistenza di un debito che non può essere ripagato, devono essere descritti come una sorta di saldo o almeno come il pagamento di un interesse su un prestito che un giorno potrebbe essere ripagato, riportando entrambi di nuovo a una condizione sociale di uguaglianza (fatto su cui tutti sono d'accordo).[56]

È significativo che il favore richiesto sia trovare un lavoro in fabbrica al cliente/beneficiario, perché quanto successo è tipico in un caso del genere. Il contratto di un lavoro salariato è, apparentemente, un libero contratto tra uguali, ma quest'accordo tra uguali prevede che entrambi concordino sul fatto che nel momento in cui uno di loro timbra il cartellino, non saranno più uguali.[57] La legge riconosce il problema, per questo insiste sul fatto che non si può vendere in maniera permanente la propria uguaglianza (non sei libero di venderti come schiavo). Tali accordi sono accettabili solo se il potere del principale non è assoluto, ma limitato all'orario di lavoro, e se hai il diritto legale di rompere il contratto, quindi di recuperare la tua piena uguaglianza in qualsiasi momento.

A me sembra che l'accordo tra uguali che non sono più uguali (almeno per un certo tempo) abbia un'importanza fondamentale. È l'essenza stessa di quel che chiamiamo «debito».

Allora che cos'è il debito?

Il debito è qualcosa di molto specifico, originato da situazioni ancor più specifiche. Richiede innanzitutto una relazione tra due persone che non si considerano sostanzialmente differenti, che almeno potenzialmente sono uguali, almeno nelle cose importanti, e che in un dato momento non si trovano più in uno stato di uguaglianza, ma per i quali c'è la possibilità risolvere la faccenda.

Nel caso dell'offerta di un dono, come abbiamo visto, è necessaria una certa uguaglianza di condizione sociale. Per questo i nostri professori di economia non percepiscono alcun senso di obbligazione, alcun debito d'onore, se invitati a cena da qualcuno di condizione sociale molto più alta o molto più bassa di loro. Con i prestiti di denaro si richiede che le due parti siano di uguale condizione legale (non si possono prestare soldi a un bambino o un

folle. Be', in effetti si può, ma il tribunale non ti aiuterà a riaverli indietro). I debiti legali, più di quelli morali, hanno altre qualità specifiche. Per esempio, possono essere condonati, cosa non sempre possibile con i debiti morali.

Questo significa che non esiste debito assolutamente non saldabile. Se non ci fosse un qualsiasi mezzo per recuperare la situazione, non lo chiameremmo «debito». Per esempio, gli abitanti del villaggio francese dell'esempio appena visto potrebbero salvare la vita del loro patrono, o vincere alla lotteria e comprarsi la fabbrica. Anche quando parliamo di un criminale «che sta pagando il proprio debito con la società», stiamo dicendo che questi ha fatto qualcosa di così terribile da essere bandito da quella condizione di uguaglianza di fronte alla legge in cui si trovano tutti cittadini del suo paese per diritto naturale. Tuttavia usiamo l'espressione «debito», perché la situazione può essere ripagata e l'uguaglianza ripristinata (anche se a costo di una morte per iniezione letale). Per tutto il tempo che il debito rimane non saldato, la logica della gerarchia tiene il campo. Non c'è reciprocità. Come sa bene chi è stato in prigione, la prima cosa che i carcerieri ti comunicano è che niente di quel che accade in carcere ha a che fare con la giustizia. Allo stesso modo, il debitore e il creditore si trovano l'uno di fronte all'altro come un contadino davanti a un signore feudale. Vale la legge del precedente. Se tu porti al tuo creditore i pomodori dell'orto, sai benissimo che non ti darà niente in cambio. Piuttosto, si aspetterà che tu lo faccia ancora. Ma rimane sempre sottinteso che la situazione in un certo modo è innaturale, perché il debito dovrebbe essere saldato.

Questo rende le situazioni in cui il debito effettivamente non è saldabile difficili e dolorose. Dal momento che creditore e debitore sono in ultima analisi uguali, se il debitore non può fare ciò che lo restituirebbe all'uguaglianza, allora c'è qualcosa di sbagliato in lui: dev'essere colpa sua.

Questa connessione diventa più chiara se prendiamo in considerazione l'etimologia delle parole con cui si traduce il concetto di «debito» nelle lingue europee. Molti sono sinonimi di «errore», «peccato» o «colpa»: come i criminali sono in debito con

la società, il debitore è sempre una sorta di criminale.[58] Nell'antica Creta, secondo Plutarco, era costume che chi contraeva un debito fingesse di rubare i soldi dalla borsa del creditore. «Perché?» si chiedeva l'autore. Probabilmente, «perché se non saldavano il debito, erano considerati imputabili di violenza e puniti in ogni caso».[59] Per questo in così tanti periodi della storia i debitori insolventi potevano essere incarcerati o anche, come nella prima Roma repubblicana, giustiziati.

Un debito allora è solo uno scambio non portato a termine.

Ne consegue che il debito è il figlio diretto della reciprocità e ha poco a che fare con altre forme di moralità (il comunismo, con i suoi bisogni e le sue capacità; la gerarchia, con le sue consuetudini e le sue qualità). Certo, se fossimo veramente determinati, potremmo sostenere – e c'è chi lo fa – che il comunismo è una condizione di permanente e mutuo indebitamento o che la gerarchia è costruita attorno a debiti impagabili. Ma non è questa in fondo la solita vecchia storia che muove dall'ipotesi che tutte le interazioni umane debbano essere per definizione forme di scambio, con le conseguenti capriole mentali richieste a dimostrazione di tale ipotesi?

No, non tutte le interazioni umane sono forme di scambio. Solo alcune. Lo scambio incoraggia un particolare modo di concepire le relazioni umane: implica uguaglianza, ma anche separazione. Il debito è cancellato nel momento in cui il denaro cambia di mano, l'uguaglianza viene ripristinata ed entrambe le parti possono andarsene e non avere più nulla a che fare l'una con l'altra.

Il debito è ciò che accade prima, quando le due parti non possono andarsene, quando ancora non sono uguali. Ma è una relazione che viene portata avanti all'ombra di una eventuale uguaglianza. Perché raggiungere quell'uguaglianza, comunque, distrugge la ragione stessa per intrattenere una relazione: per questo qualsiasi cosa interessante su un piano umano si verifica negli interstizi di questi rapporti[60] (anche se questo significa che tutte le relazioni umane portano con sé almeno un piccolo elemento di criminalità, di colpa o vergogna).

Per le donne tiv di cui ho parlato nel precedente capitolo,

questo non era un grande problema. Assicurandosi che chiunque fosse sempre in lieve debito con gli altri, creavano in realtà una società umana, per quanto molto fragile: una rete delicata fatta di impegni a restituire tre uova o una borsa di ocra, legami rinnovati e ricreati, che chiunque potrebbe saldare in qualsiasi momento.

Le nostre consuetudini civili non sono molto differenti. Consideriamo l'abitudine, nella società americana, di dire sempre «per favore» e «grazie». L'uso di queste espressioni è una sorta di moralità di base: rimproveriamo costantemente i bambini quando se ne dimenticano, come fanno in fondo i guardiani morali della nostra società – gli insegnanti e i sacerdoti – con chiunque. Riteniamo che questa abitudine sia universale, ma il caso del cacciatore inuit dimostra che non è vero.[61] Come molte delle nostre cortesie quotidiane, si tratta di una democratizzazione di quello che un tempo era un costume di deferenza feudale: trattiamo chiunque nella maniera in cui in passato bisognava trattare un signore o un superiore.

Ma questo forse non vale sempre. Immaginiamo di trovarci in un autobus affollato, in cerca di un posto a sedere. Una signora sposta la borsa per liberarne uno: noi sorridiamo, o annuiamo, o facciamo qualche altro piccolo gesto di ringraziamento. O forse diciamo veramente «grazie». Un gesto del genere è un semplice riconoscimento di comune umanità: ci rendiamo conto che la donna che aveva bloccato il posto a sedere non è un mero ostacolo fisico, ma un essere umano, e che sentiamo gratitudine genuina verso qualcuno che probabilmente non vedremo mai più. Niente del genere vale veramente quando chiediamo a qualcuno dall'altro lato del tavolo di passarci il sale, o quando il postino ci ringrazia per aver firmato una ricevuta. Pensiamo che queste siano formalità prive di significato e al tempo stesso la base morale della società. La loro evidente mancanza di importanza può essere misurata dal fatto che quasi nessuno rifiuterebbe, in linea di principio, di dire «per favore» o «grazie» in qualsiasi situazione (anche che troverebbe impossibile dire «mi spiace» o «mi scuso»).

In effetti, la parola inglese *please* è una forma breve per *if you please* o *if it pleases to you this*, ovvero «se ti piace, se piace a voi» (lo

stesso vale in altre lingue europee, vedi il francese *s'il vous plaît* o lo spagnolo *por favor*). Il suo significato letterale è «non sei obbligato a fare questo». «Passami il sale. Non sto dicendo che devi farlo per forza!» Ma non è vero: c'è un obbligo sociale e sarebbe quasi impossibile non adempiervi. Ma l'etichetta consiste in gran parte nello scambio di cortesi forme di finzione (per usare un linguaggio meno educato, di bugie). Quando chiedi a qualcuno di passarti il sale, gli stai anche dando un ordine. Aggiungendo l'espressione «per favore», stai dicendo che non è un ordine, ma di fatto lo è.

In inglese *thank you* viene da *think*, che in origine significava «mi ricorderò che l'hai fatto per me» – il che di solito non è vero – ma in altre lingue (il portoghese *obrigado* è un buon esempio) la formula comune segue l'espressione inglese *much obliged*, che in realtà significa «sono in debito con te». Il francese *merci* è anche più forte su un piano grafico: deriva da *mercy*, «pietà», come nell'atto di chiedere pietà. Con questa espressione ci si mette simbolicamente nelle mani di un benefattore, in suo potere (dal momento che un debitore è, tutto sommato, un criminale).[62] Quando diciamo *you're welcome* o *it's nothing* (in francese *de rien*, in spagnolo *de nada*) – il secondo ha almeno il vantaggio di essere spesso letteralmente vero – , stiamo cercando di rassicurare la persona cui si è passato il sale che non stiamo veramente segnando un debito nel nostro libro immaginario dei conti morali. Così quando rispondiamo *my pleasure*, vogliamo dire «No, in realtà è un credito, non un debito: sei tu che hai fatto un favore a me perché chiedendo di passarti il sale mi hai dato l'opportunità di fare qualcosa che è già una ricompensa in se stessa!».[63]

Decodificare il calcolo tacito del debito («Ti devo un favore», «No, non mi devi niente», «In realtà sono io che ti devo qualcosa», quasi a scrivere e cancellare innumerevoli voci in un libro di conti) ci rende possibile comprendere perché questo tipo di cortesie sia visto, se non come la quintessenza della moralità, almeno come la quintessenza della moralità della classe media. Ovviamente ai nostri giorni la sensibilità della classe media domina la società, ma c'è ancora chi trova questa pratica strana. Chi sta ai vertici della società ritiene che la deferenza sia dovuta soprattutto ai superiori e reputa

stupido che postini e pasticcieri si scambino formule di cortesia come piccoli signori feudali. Dall'altro lato, chi è cresciuto in quegli ambienti che in Europa si definiscono «popolari» – piccole città, quartieri poveri, posti in cui si dà per scontato che le persone che non sono nemiche devono prendersi cura le une delle altre – potrebbe ritenere un insulto sentirsi ripetutamente dire che non sta facendo bene il proprio lavoro (non importa se sia un cameriere o un tassista). In altre parole, l'etichetta della classe media sostiene che siamo tutti uguali, ma lo fa in modo molto particolare. Da un lato, ritiene che nessuno stia dando ordini a nessuno (pensiamo a una corpulenta guardia di un centro commerciale che si mette di fronte a qualcuno intento a camminare in un'area riservata dicendogli «come posso aiutarti?»); dall'altro, tratta ogni atto di quello che ho chiamato «comunismo di base» come se fosse veramente una forma di scambio. Di conseguenza, come nel vicinato dei tiv, la società della classe media deve essere continuamente ricreata in un tremolante gioco d'ombre, un incrocio infinito di momentanee relazioni di debito che vengono saldate quasi istantaneamente.

Si tratta di un'innovazione relativamente recente. L'abitudine di dire sempre *thank you* e *please* ha iniziato a prendere piede durante la rivoluzione commerciale dei secoli XVI e XVII, in alcuni circuiti della classe media, responsabile della sua divulgazione. Si tratta del linguaggio degli uffici, dei negozi e delle agenzie, e nel corso degli ultimi cinquecento anni si è diffuso per il mondo assieme a queste stesse attività commerciali; un piccolo frammento di una filosofia più estesa, un insieme di credenze sulla natura degli esseri umani, su cosa devono gli uni agli altri, ormai così profondamente inculcate in noi stessi che non siamo più capaci di vederle.

A volte, agli albori di una nuova era storica, qualche anima preveggente può leggere le conseguenze di fenomeni che a malapena cominciano a realizzarsi, in maniere che talvolta non sono possibili neanche alle generazioni successive. Lasciatemi concludere con un brano di una persona del genere. A Parigi, attorno al 1540, François Rabelais – un monaco che aveva smesso l'abito per diventare dottore e studioso di legge – compose quello che sarebbe

diventato un famoso panegirico simulato del debito, che inserì nel terzo libro del suo capolavoro, *Gargantua e Pantagruele*, un panegirico ormai noto come «l'elogio del debito».

Rabelais colloca l'encomio del debito sulla bocca di Panurge, studioso girovago e uomo di estrema erudizione classica che, riguardo al denaro, «possedeva sessantatré maniere di procurarsene sempre, secondo il bisogno, delle quali la più onorevole e comune era per via di ladrocinio furtivamente compiuto».[64] Pantagruele, un gigante dalla buona indole, adotta Panurge e gli fornisce anche una fonte di reddito rispettabile, ma è stufo del fatto che Panurge continui ad avere le mani bucate e sia indebitato fino al collo. Non sarebbe meglio, suggerisce Pantagruele, saldare i propri creditori e liberarsi dei debiti?

Panurge risponde con orrore: «Dio mi guardi dal liberarmene!». Il debito infatti è la base stessa della sua filosofia:

Se voi sarete sempre debitore di qualcuno, questo qualcuno pregherà costantemente Dio di darvi buona, lunga e felice vita, per paura di perdere il suo credito; sempre dirà bene di voi in tutte le brigate; sempre nuovi creditori vi procurerà, affinché, grazie a questi, gli facciate versamento e con la terra d'altrui colmiate il suo fossato.[65]

Soprattutto, pregheranno affinché tu trovi il denaro. Una situazione che ricorda quella degli antichi schiavi destinati a essere sacrificati durante i funerali dei loro padroni. Erano sinceri, quando auguravano al loro padrone lunga vita e buona salute. In aggiunta, il debito può trasformarti in una sorta di dio, qualcuno capace di tirar fuori dal nulla qualcosa (il denaro, secondo gli auspici dei creditori).

Ma c'è di più: io mi consacro a san Babolino il buon santo, se non è vero che tutta la mia vita ho considerato i debiti come una connessione e collegamento dei cieli colla terra, un sostentamento unico dell'umano lignaggio senza il quale ben presto sarebbe estinta la razza. Essi, i debiti, sono forse quella grande anima dell'universo, la quale, secondo i platonici, vivifica ogni cosa. Ne volete una prova? Immaginate in ispirito sereno l'idea e forma di qualche mondo nel quale non sia debitore e creditore alcuno. (Prendete, se vi piace, il trentesimo di quelli immaginati da Metrodoro o il settantottesimo

di quelli immaginati da Petronio.) Un mondo senza debiti! Là nessuna regola al corso degli astri. Tutti saranno in disaccordo. Giove non stimandosi debitore di Saturno lo esproprierà della sua sfera e colla sua catena omerica sospenderà tutte le intelligenze, Dei, Cieli, Demoni, Geni, Eroi, Diavoli, Terra, Mare, e tutti gli Elementi [...] La luna resterà sanguigna e tenebrosa. Perché il sole dovrebbe prestarle la sua luce? Nulla lo obbliga a ciò. Il sole non risplenderà sulla terra, gli astri non vi spanderanno buoni influssi [...] Tra gli elementi non sarà né simbolizzazione, né alternazione, né trasmutazione alcuna, poiché l'uno non si reputerà debitore verso l'altro, né gli avrà nulla prestato. La Terra non farà Acqua, l'Acqua non sarà mutata in Aria, l'Aria non darà il Fuoco, il Fuoco non scalderà la Terra. Questa non produrrà che mostri, titani, aloidi, giganti, non pioverà pioggia, non lucerà luce, non venterà vento, non sarà né estate né autunno. Lucifero si slegherà e scappando dal profondo dell'inferno con le Furie, le Pene, e i diavoli cornuti vorrà snidare dai cieli tutti gli dei tanto de' popoli maggiori che minori.

E inoltre, se gli esseri umani non avessero debiti gli uni con gli altri, la vita non sarebbe altro che una «battaglia tra cani», una rissa priva di regole.

Nessun uomo salverà l'altro: si avrà un bel gridare: aiuto! al fuoco! all'acqua! all'assassinio! Nessuno andrà in soccorso. Perché? A chi non ha prestato nulla è dovuto. A nessuno importa del suo incendio, del suo naufragio, della sua rovina, della sua morte. Poiché egli non avrà prestato, niente sarà prestato a lui. Insomma saranno bandite da questo mondo Fede, Speranza, Carità.

Panurge, un uomo solo, senza famiglia, il cui unico scopo nella vita era accumulare grandi quantità di denaro e spenderle, divenne nelle mani dell'autore il profeta di un mondo che iniziava a emergere. La sua prospettiva era ovviamente quella di un debitore *ricco*, che non era esposto al rischio di finire in una cupa prigione sotterranea per insolvenza. Ma quella che sta descrivendo è la logica conclusione, la *reductio ad absurdum*, disegnata da Rabelais con allegra perversità, di quel mondo di scambio che sonnecchia dietro le nostre cordiali formalità borghesi (che lo stesso Rabelais, detto incidentalmente, detestava: il libro è sostanzialmente un amalgama

di erudizione classica e facezie pesanti).

Ma quel che dice è vero. Se continuiamo a definire tutte le interazioni umane come una faccenda di persone che danno qualcosa a qualcuno, queste interazioni potranno prendere solo la forma del debito. Senza queste relazioni, nessuno dovrebbe niente a nessuno. Un mondo senza debito significherebbe il ritorno al caos primordiale, alla guerra di tutti contro tutti; nessuno sentirebbe la minima responsabilità verso l'altro; il fatto stesso di essere umani non avrebbe rilevanza; diventeremmo dei pianeti isolati su cui non si potrebbe fare affidamento nemmeno per conservare la propria orbita.

Ma non è questo il caso di Pantagruele. I suoi sentimenti al riguardo possono essere sintetizzati dal pensiero dell'apostolo Paolo, che sosteneva di non dovere niente agli uomini, a parte il mutuo amore e l'affetto.[66] Infatti, con toni biblici, Pantagruele dichiara: «Di tutti i tuoi passati debiti, io ti libererò».

Panurge replica: «Cosa posso fare se non ringraziarti?».

6. Giochi di sesso e di morte

Se torniamo a esaminare la storia convenzionale dell'economia, quel che salta agli occhi è quanto è stato rimosso. Ridurre l'intera la vita umana allo scambio significa non solo ignorare tutte le altre forme d'esperienza economica, come il comunismo e la gerarchia, ma anche relegare sullo sfondo quella vasta maggioranza dell'umanità che non corrisponde al tipo del maschio adulto, e pertanto la cui esistenza quotidiana è difficilmente riconducibile al semplice scambio di cose finalizzato al mutuo vantaggio.

Pertanto ci ritroviamo con una visione «igienizzata» del modo in cui vengono condotti gli affari nella vita reale. Il mondo ripulito di negozi e centri commerciali è la quintessenza dell'ambiente della classe media, ma agli estremi del sistema, ai vertici della finanza e nei bassifondi dei gangster, gli affari si fanno in maniere non troppo diverse da quelle dei gunwinggu e dei nambikwara, e sesso, droga, musica, l'esibizione di enormi quantità di cibo e l'eventualità della violenza giocano la loro parte.

Prendiamo in considerazione il caso di Neil Bush (il fratello di George W.), che durante le udienze in tribunale per il divorzio ha ammesso di aver ripetutamente tradito la moglie con donne che, secondo lui, si presentavano misteriosamente davanti alla porta della sua stanza d'albergo dopo importanti meeting d'affari in Thailandia o a Hong Kong:

«Deve ammettere che è piuttosto curioso» osservò uno degli avvocati della moglie «che un uomo vada alla porta della sua stanza d'albergo e si trovi di fronte una donna e poi faccia sesso con lei.»

«È piuttosto inusuale» replicò Bush, ammettendo comunque che gli era successo in numerose altre occasioni.

«Erano prostitute?»
«Non lo so.»[1]
In effetti, sembra che cose del genere siano la normalità quando ci sono tanti soldi in gioco.
In questo senso, l'insistenza degli economisti che la vita economica cominci con il baratto, lo scambio di frecce con pali per tende, senza che nessuno si trovi nella posizione di poter stuprare, umiliare o torturare qualcun altro e che le cose continuino a funzionare in questa maniera, è utopicamente ingenua in maniera quasi commovente.
E poi, dette così, le storie che raccontiamo sono piene di buchi e le donne che vi compaiono sembrano spuntare dal nulla, senza spiegazioni, un po' come le donne thailandesi che apparivano alla porta della camera di Bush. Ritorniamo un attimo al brano citato nel capitolo tre, in cui il numismatico Philip Grierson scrive a proposito del denaro nei codici legali barbarici:
Il risarcimento nelle leggi gallesi è stimato innanzitutto in vitelli e nei codici irlandesi in vitelli e giovani schiave (*cumal*), con un rilevante uso di metalli preziosi in entrambi i codici. Nei codici germanici si utilizzano i metalli preziosi...[2]
Non si può leggere questo brano senza fermarsi alla parola «schiave». Nell'antica Irlanda, le donne ridotte in schiavitù erano tante e importanti, al punto da essere utilizzate come valuta corrente. Com'è potuta succedere una cosa del genere? Se vogliamo comprendere le origini del denaro, può essere significativo il fatto che le persone si usino a vicenda come moneta?[3] Le fonti sulla nascita del denaro non ci illuminano al riguardo. Sembra che già all'epoca dei codici legali, le ragazze schiave non venissero scambiate, bensì usate come forma di contabilità. Eppure in passato dovevano essere state scambiate. Chi erano? Come furono costrette alla schiavitù? Furono catturate in guerra, vendute dai loro genitori o ridotte in schiavitù dal debito? Erano un importante oggetto di scambio? La risposta a tutte queste domande sembra essere affermativa, ma è difficile dire di più perché questa storia rimane in gran parte non scritta.[4]
Torniamo un attimo alla parabola del servo spietato. «Poiché

costui non era in grado di restituire, il padrone ordinò che fosse venduto con la moglie, i figli e quanto possedeva, e così saldasse il debito.» Si noti che non stiamo parlando di offrire un servizio per ricambiare un prestito (nella parabola l'uomo è già un servo del creditore), ma di vera e propria schiavitù. Com'è possibile che la moglie e i figli di un uomo possano essere considerati non differenti dalle sue pecore o dalle sue stoviglie, come proprietà da liquidare in caso di fallimento? Era normale che un uomo del primo secolo in Palestina vendesse sua moglie? (La risposta è no).[5] E se non era proprietario della moglie, perché qualcun altro aveva il diritto di venderla nel caso lui non avesse pagato i propri debiti?

Domande simili si possono porre sulla storia di Neemia. Non è difficile capire il dolore di un padre che veda la propria figlia portata via da stranieri. Ma qualcuno potrebbe anche chiedersi: perché non hanno portato via il padre? La figlia in fondo non aveva preso in prestito denaro.

Nelle società tradizionali non era assolutamente nell'ordine delle cose che il padre vendesse i propri figli. Si tratta di una pratica con una storia specifica: compare con le grandi civiltà agrarie, dai sumeri a Roma fino alla Cina, proprio nel periodo in cui cominciamo a trovare prove dell'esistenza di denaro, mercati e prestiti a interesse. Più tardi inizia gradualmente a diffondersi in quelle regioni dell'entroterra che finiranno per rifornire queste stesse civiltà di schiavi.[6] Se esaminiamo le prove storiche, ci sono buone ragioni per credere che l'ossessione per l'onore patriarcale tanto tipica delle «tradizioni» del mondo mediterraneo e del Medio Oriente sia cresciuta assieme al potere paterno di alienare i propri figli, in reazione a quelli che erano considerati i rischi morali del mercato. Tutto questo viene trattato come se fosse al di fuori dei confini della storia economica convenzionale.

Escludere queste pagine della storia è ingannevole non solo perché nega gli scopi principali per cui veniva in realtà usato il denaro nel passato, ma perché non ci dà una visione chiara del presente. Dopotutto chi erano queste donne thailandesi che in maniera tanto misteriosa sono apparse sulla porta della camera dell'hotel di Neil Bush? Quasi sicuramente erano figlie di genitori

indebitati. Probabilmente erano loro stesse schiave di un debito contratto.[7]

In ogni caso concentrare la nostra attenzione sull'industria del sesso sarebbe ingannevole. In passato, come oggi, le donne indebitate trascorrono la maggior parte del proprio tempo soprattutto cucinando zuppe, cucendo tessuti e ripulendo latrine. La stessa intimidazione biblica a «non desiderare la moglie del tuo prossimo», contenuta nei dieci comandamenti, si riferisce non alla lussuria (l'adulterio era già stato trattato nel settimo comandamento), ma alla prospettiva di prendere la donna del vicino come schiava per un debito non saldato, cioè come serva destinata a ripulire il cortile o a stendere panni ad asciugare.[8] In casi del genere lo sfruttamento sessuale era un elemento secondario (di solito illegale, ma talvolta praticato: comunque simbolicamente importante). Di nuovo, una volta rimossi i nostri paraocchi, possiamo vedere quanto poco siano cambiate le cose nel corso degli ultimi cinquemila anni. Meno di quanto ci piace pensare.

Questi paraocchi sono tanto più ironici quando si prende in considerazione la letteratura antropologica su quello che un tempo veniva chiamato «moneta primitiva», cioè la forma di circolazione monetaria che si trova in posti in cui non esistono stati o mercati – sia il wampum irochese, la moneta di stoffa africana o le monete di piuma delle isole Salomone – e in cui si osserva che tale moneta è usata quasi esclusivamente per quei tipi di transazione di cui gli economisti non amano discutere.

Di fatto, l'espressione «moneta primitiva» è ingannevole, perché suggerisce che abbia a che fare con una versione grezza delle valute che usiamo oggi. Niente del genere, invece. La moneta in questione non viene mai adoperata per comprare o vendere alcunché.[9] Al contrario, è usata per creare, conservare o riorganizzare relazioni tra persone: per contrarre matrimoni, stabilire la paternità di un bambino, mettere fine a una faida, consolare chi piange a un funerale, ottenere il perdono in caso di un crimine, negoziare un trattato e trovare seguaci, praticamente qualsiasi cosa a eccezione dello scambio di patate, pale, maiali e monili.

Queste monete sono estremamente importanti, dal momento che la vita sociale ruota attorno alla possibilità di ottenerne e disporne. Evidentemente caratterizzano un'idea completamente diversa di che cosa siano la moneta e un'economia. Pertanto ho deciso di riferirmi a questi fenomeni con l'espressione di «monete sociali», ribattezzando le economie che le impiegano «economie umane». Con ciò non voglio dire che queste società siano necessariamente più umane delle nostre (alcune sono piuttosto umane, altre straordinariamente brutali), ma solo che abbiamo a che fare con sistemi economici finalizzati in maniera prioritaria non all'accumulazione della ricchezza ma alla creazione, distruzione e riorganizzazione dei rapporti umani.

Storicamente, le economie commerciali – economie di mercato come ci piace chiamarle adesso – sono relativamente recenti. Per gran parte della storia umana hanno predominato le economie umane. Per scrivere una storia autentica del debito dobbiamo cominciare a chiederci: che tipo di debiti, che tipo di crediti le persone accumulano nelle società umane? E che cosa accade quando le economie umane iniziano a sfaldarsi o sono soppiantate dalle economie commerciali? O per metterla in altro modo: come può un impegno, un'obbligazione morale, trasformarsi in debito? Cercherò di rispondere a questa domanda non in forma astratta, ma esaminerò la documentazione storica per provare a ricostruire quel che veramente è successo.

Mi dedicherò a questo compito nel corso dei prossimi due capitoli. Innanzitutto guarderò al ruolo della moneta nelle economie umane, poi descriverò quel che accade quando le economie umane sono improvvisamente incorporate nella più ampia orbita delle economie commerciali. Il commercio africano di schiavi ci servirà come esempio particolarmente catastrofico. Poi, nel capitolo seguente, tornerò alla comparsa delle prime economie commerciali nelle antiche civiltà europee e mediorientali.

La moneta come sostituto inadeguato

La teoria più interessante sulle origini della moneta è stata elaborata recentemente da un economista francese convertitosi all'antropologia, Philippe Rospabé. La sua opera è in gran parte sconosciuta nel mondo anglofono, ma è molto perspicace e ha a che fare direttamente con i nostri problemi. Secondo Rospabé la «moneta primitiva» non era originariamente un modo per pagare i debitori, ma piuttosto un modo per riconoscere l'esistenza di debiti che non si potevano saldare. Vale la pena analizzare in dettaglio la sua tesi.

In molte economie umane il denaro è usato innanzitutto per organizzare matrimoni. A tal fine, la cosa più semplice da fare è offrire il cosiddetto «prezzo della sposa»: un incaricato della famiglia del pretendente reca un certo numero di denti di cane, o conchiglie o anelli d'ottone, qualsiasi cosa possa funzionare da moneta nella comunità locale, alla famiglia della sposa, che poi viene presentata all'uomo. È facile pensare che si possa interpretare questa cerimonia come una forma di acquisto di una donna: molti amministratori coloniali in Africa e in Oceania agli inizi del XX secolo sono infatti arrivati a questa conclusione. La pratica ha sollevato alcuni scandali, e a partire dal 1926 la Lega delle nazioni ha discusso dell'opportunità di condannarla come forma di schiavitù. Gli antropologi hanno avanzato alcune obiezioni. In realtà, secondo loro, in questo atto non c'è nulla di simile all'acquisto di un bovino o un paio di sandali. In fondo, se compri un bovino, non hai alcuna responsabilità verso l'animale. Ciò che compri è il diritto di disporre del bovino nella maniera che preferisci. Il matrimonio è un'altra faccenda, perché il marito ha di solito le stesse responsabilità che ha la moglie verso di lui. È una maniera per organizzare le relazioni tra le persone. In secondo luogo, se davvero ti stai comprando una moglie, dovresti anche poterla rivendere. Infine, il vero significato del pagamento ha a che fare con la condizione dei bambini della donna: se davvero quest'uomo sta comprando qualcosa, è solo il diritto di dare il proprio nome ai discendenti di lei.[10]

Alla fine gli antropologi hanno avuto ragione e il «prezzo della

sposa» è stato rispettosamente ribattezzato «la ricchezza della sposa». Ma nessuno ha mai risposto a tale domanda: che cosa stava veramente accadendo nel corso di questa pratica? Quando un pretendente fijiano offre dei denti di squalo per chiedere la mano di una donna, questo è un pagamento anticipato per i servizi che la donna fornirà coltivando in futuro gli orti dell'uomo? O sta acquistando la fertilità del suo ventre? O si tratta di una pura formalità, l'equivalente di quel dollaro che cambia di mano al momento della sigla di un contratto? Niente di tutto questo, secondo Rospabé. Il dente di squalo, per quanto di valore, non è una forma di pagamento, ma solo il riconoscimento che si sta chiedendo qualcosa di un valore talmente unico da risultare impagabile. L'unico pagamento appropriato al dono di una donna sarebbe il dono di un'altra donna. Ma nel frattempo la sola cosa possibile da fare è il riconoscimento di un debito che non si può pagare.

Ci sono posti in cui i pretendenti lo affermano in maniera esplicita. Prendiamo in considerazione i tiv della Nigeria centrale, che abbiamo già brevemente incontrato nell'ultimo capitolo. Gran parte delle nostre informazioni sui tiv arriva dalla metà del secolo scorso, quando questa popolazione viveva ancora sotto il dominio coloniale britannico.[11] All'epoca chiunque sosteneva che un matrimonio degno di questo nome dovesse prendere la forma di uno scambio di sorelle: un uomo dava sua sorella in matrimonio a un altro e poi sposava la sorella del nuovo cognato. Si trattava del matrimonio perfetto, perché l'unica cosa che si può dare davvero in cambio per una donna è un'altra donna.

Ovviamente, anche se ogni famiglia ha avuto esattamente lo stesso numero di fratelli e sorelle, le cose non si incastrano sempre così perfettamente. Mettiamo che io sposi tua sorella però tu non vuoi sposare la mia (perché non ti piace, o perché ha solo cinque anni). In questo caso, tu divieni il suo «guardiano», cioè puoi pretendere di darla in sposa a qualcun altro (per esempio, qualcuno che abbia una sorella che ti piaccia). In breve il sistema divenne sempre più complesso: gli uomini più importanti diventarono i guardiani di numerose «pupille», spesso ubicate in zone estremamente distinte. Le scambiavano e le facevano girare in un

processo di accumulazione in cui loro si trovavano con più donne, mentre gli uomini meno fortunati riuscivano a sposarsi solo da vecchi e a volte rimanevano scapoli.[12]

C'era anche un altro trucco. I tiv all'epoca usavano dei fastelli di bastoncini d'ottone come forma di moneta più prestigiosa. Queste stecche d'ottone erano possedute solo dagli uomini e non si usavano per comprare cose al mercato (i mercati erano dominati dalle donne), ma venivano adoperati solo per merci che gli uomini consideravano di grande valore: vitelli, cavalli, avorio, titoli rituali, medicine e amuleti magici. Era possibile, come ha spiegato un etnografo tiv, Akiga Sai, acquistare una moglie con i bastoncini d'ottone, ma bisognava averne tanti. Dovevi darne due o tre ai suoi parenti per essere accettato come pretendente; poi, dopo che te l'eri svignata con lei (questi matrimoni prendono sempre la forma della «fuga d'amore»), dovevi versare altri tre mazzetti per placare la madre allorché si presentava infuriata per sapere che cos'era successo. Dopo, di solito, ne servivano altri cinque o più per far accettare almeno temporaneamente la situazione al suo guardiano, e altri ancora ai suoi genitori in caso di una gravidanza, per avere la possibilità di essere considerato padre dei suoi bambini. A quel punto potevi essere a posto con i suoi genitori ma dovevi continuare a pagare per sempre il guardiano, perché non è con i soldi che si acquisiscono i diritti su una donna. Sapevano tutti che l'unica cosa che si potesse dare legittimamente in cambio per una donna era un'altra donna. In questo caso, tutti dovevano fingere di tener fede all'idea che un giorno una donna sarebbe finalmente arrivata. Nel frattempo, come scrive sinteticamente un etnografo, «il debito non si può pagare».[13]

Secondo Rospabé, i tiv rendono solo esplicita la logica sottesa alla «ricchezza della sposa». In qualsiasi altro posto, il pretendente che offre del denaro non paga mai per la donna o per il diritto di essere il padre dei suoi bambini. Questo implicherebbe che i bastoncini di ottone o i denti di squalo, le conchiglie o anche i bovini siano in certo modo l'equivalente degli esseri umani, il che sarebbe evidentemente assurdo per la logica di un'economia umana. Solo un essere umano può essere considerato equivalente a un altro

umano, anche perché nel caso del matrimonio stiamo parlando di qualcosa che ha anche più valore della vita umana: stiamo parlando di una vita umana che ha la capacità di generare nuove vite.

Sicuramente tra i pretendenti che pagano la «ricchezza della sposa» ce ne sono molti, come i tiv, piuttosto espliciti al riguardo. Il denaro che si offre alla famiglia della sposa non è dato per pagare un debito, ma come forma di riconoscimento dell'esistenza di un debito che non può essere saldato attraverso il denaro. Spesso le due parti fingeranno educatamente che un giorno ci sarà una sorta di ricompensa, che la famiglia del pretendente alla fine fornirà una delle sue donne, forse addirittura proprio la sorella o la nipote, per sposare un uomo del clan natale della moglie. O forse ci sarà un qualche accordo sulla collocazione dei sei figli, forse la famiglia potrà tenerne uno. Le possibilità sono infinite.

Secondo Rospabé i soldi «sono un surrogato della vita».[14] Si potrebbe chiamare tutto questo il riconoscimento di un debito esistenziale. Il che a sua volta ci spiega perché lo stesso tipo di denaro usato per organizzare i matrimoni è impiegato anche per pagare il guidrigildo (talvolta chiamato anche *bloodwealth*, la «ricchezza», il «prezzo del sangue»), ovvero il denaro offerto alla famiglia della vittima di un assassinio per scongiurare o risolvere una faida sanguinosa. Qui le fonti sono ancora più esplicite. Da un lato, si presentano denti di squalo o bastoncini d'ottone, perché i parenti dell'assassino riconoscono di dovere una vita alla famiglia della vittima. Dall'altro, i denti di squalo o i bastoncini d'ottone non possono in alcun modo, e mai lo potranno, rappresentare un compenso per la perdita di un parente assassinato.

Nessuno, offrendo un tale risarcimento, sarebbe mai così folle da suggerire che una certa quantità di denaro possa in qualche modo essere «l'equivalente» del valore di un padre, di una sorella o di un figlio.

Pertanto, anche qui i soldi sono innanzitutto un riconoscimento che qualcuno deve qualcosa che vale molto di più del denaro.

Nel caso di una faida di sangue, entrambe le parti saranno consapevoli che un assassinio di rappresaglia, in conformità al

principio «occhio per occhio», non sarà un risarcimento per il dolore e la sofferenza della morte di un familiare. Questa consapevolezza apre la strada alla possibilità di appianare la faccenda senza ricorrere alla violenza. Ma anche in questo caso, come per il matrimonio, c'è la sensazione che la *vera* soluzione del problema sia solo temporaneamente posticipata.

Un esempio può esserci utile. Tra i nuer c'è una classe particolare di figure sacerdotali esperte nella risoluzione di faide, che nella letteratura specializzata sono chiamate «i capi dalla pelle di leopardo». Se un uomo ne uccide un altro, riparerà immediatamente in una delle loro case, perché questi luoghi sono considerati santuari inviolabili; anche la famiglia del morto, che ha il dovere di vendicare l'assassinio, sa che non può entrarvi o ne deriveranno conseguenze terribili. Secondo la classica testimonianza di Evans-Pritchard, il capo cercherà lentamente di negoziare un accordo tra l'assassino e i familiari della vittima. Un affare delicato, perché la famiglia della vittima all'inizio non sarà conciliante.

Innanzitutto il capo si accerta del bestiame dei parenti dell'uccisore e della loro disponibilità a pagare il compenso [...]. Il capo quindi fa visita ai parenti del morto e chiede loro di accettare il bestiame in compenso. Normalmente rifiutano, perché è un punto d'onore essere ostinati, ma il loro rifiuto non significa che non intendono accettare il compenso. Il capo lo sa e insiste, minacciando anche di maledirli se non cedono.[15]

In queste situazioni i parenti più distanti hanno la loro importanza e possono ricordare a tutti le responsabilità verso la comunità più larga e i disagi che una grave faida provocherebbe ai familiari innocenti. Per un po' i familiari del morto terranno duro, sostenendo che è una pretesa offensiva pensare che una mandria di bovini possa sostituire la vita di un figlio o di un fratello, ma poi di solito accettano a malincuore.[16] Di fatto, anche una volta che la faccenda sia stata tecnicamente risolta, la situazione rimane in sospeso: ci vorranno anni per raccogliere i bovini richiesti e una volta che questi saranno stati consegnati come forma di pagamento, le due parti si eviteranno, «specialmente alle danze, perché nell'eccitazione generale un qualunque colpo dato a un parente

dell'ucciso può causare lo scoppio di un combattimento; l'offesa non è mai perdonata e alla fine la si dovrà pagare con la vita».[17]

La dinamica è la stessa della «ricchezza della sposa». I soldi non cancellano il debito. Una vita può essere solo ripagata da un'altra. Al meglio, chi paga il prezzo del sangue – ammettendo l'esistenza di un debito e pretendendo di poterlo pagare, ben sapendo che questo è impossibile – può arrivare a tenere la faccenda permanentemente in sospeso.

Dall'altro capo del mondo, Lewis Henry Morgan ha descritto i meccanismi elaborati messi in campo dalle Sei Nazioni degli irochesi per evitare questo stato di cose.

Immediatamente dopo l'avvenuto assassinio, la faccenda passava nelle mani delle tribù alle quali i contendenti appartenevano e si facevano strenui sforzi per effettuare una riconciliazione, in modo da evitare che le ritorsioni private portassero a conseguenze disastrose [...]. Il primo consiglio allora appurava se l'accusato era disposto a confessare il crimine e procedere alla riparazione: se lo era, il consiglio immediatamente inviava una cintura di wampum bianco, in suo nome, all'altro consiglio, nella quale era contenuto un messaggio in questo senso. Quest'ultimo allora cercava di pacificare i familiari del morto, di acquietare la loro eccitazione e indurli ad accettare il wampum per il condono.[18]

Come nel caso dei nuer, c'erano complicati schemi che indicavano esattamente quanti metri di wampum si dovessero pagare, in funzione della condizione sociale della vittima e della natura del crimine. Ancora, proprio come con i nuer, tutti sostenevano che non si trattava di un vero pagamento. Il valore del wampum non rappresentava in alcun modo il valore della vita di un uomo morto:

Il dono del wampum bianco non aveva la natura di un compenso per la vita del defunto, ma di un'incresciosa confessione del crimine, con una supplica a perdonare: era un'offerta di pace, la cui accettazione veniva sollecitata dagli amici comuni [...].[19]

In realtà, in molti casi esisteva la possibilità di aggirare il sistema trasformando dei pagamenti destinati ad assopire la rabbia e

il dolore dei parenti in forme volte a creare una nuova vita che avrebbe in certo senso sostituito quella andata persa. Tra i nuer, quaranta bovini erano il prezzo fissato per il «prezzo del sangue». Ma erano anche il prezzo convenzionale della «ricchezza della sposa». La logica è la seguente: se un uomo era stato ucciso prima di potersi sposare e avere una discendenza, è naturale che il suo spirito fosse arrabbiato. In realtà, gli è stata rubata la sua eternità. La soluzione migliore sarebbe quella di usare la mandria bovina pagata in risarcimento per acquistare una cosiddetta «moglie fantasma»: una donna che sarebbe stata formalmente sposata con l'uomo morto. Di fatto veniva sposata con uno dei fratelli della vittima, ma questo non era particolarmente rilevante: non aveva importanza chi l'avrebbe messa incinta, perché questi non sarebbe stato il padre dei suoi bambini. I suoi bambini sarebbero stati considerati i figli del fantasma della vittima e pertanto i maschi della sua discendenza nascevano con l'auspicio di poter un giorno vendicare quella morte.[20]

Quest'ultimo elemento è inusuale, ma i nuer sembrano particolarmente testardi rispetto alle faide. Rospabé fornisce esempi da altre parti del mondo e sono anche più significativi. Tra i beduini del Nord Africa, per esempio, capita a volte che l'unico modo di ricomporre una faida per la famiglia dell'assassino sia offrire una sorella in sposa a un parente della vittima, per esempio il fratello. Se lei mette al mondo un figlio maschio, al bambino viene dato lo stesso nome del morto ed è considerato, almeno in senso ampio, un suo sostituto.[21] Gli irochesi, che tengono nota della propria discendenza in senso matrilineare, non scambiano le donne secondo questo modello. Hanno un altro approccio, più diretto. Se un uomo muore, anche di cause naturali, i parenti della moglie possono «mettere il suo nome in contesa» utilizzando le cinture di wampum per finanziare una spedizione di guerra e compiere un'incursione in un villaggio nemico per sequestrare un prigioniero. Il prigioniero potrebbe essere ucciso o, se il clan materno è ben disposto (non si sa mai: il dolore di un lutto gioca brutti scherzi), potrebbe essere adottato: al momento dell'adozione viene gettata sulle spalle del prigioniero una cintura di wampum, poi l'uomo riceve il nome del

morto e viene considerato, da quel momento in poi, sposato con la moglie della vittima e quindi titolare dei suoi beni personali. Viene insomma ritenuto sotto tutti i punti di vista la stessa persona che era l'uomo morto.[22]

Tutto questo serve a mettere in evidenza la tesi principale di Rospabé, per cui il denaro può essere visto, nelle economie umane, come il riconoscimento dell'esistenza di un debito che non si può pagare.

In certo modo, tutto questo ricorda la teoria del debito primordiale: il denaro emerge dall'ammissione di un debito assoluto verso chi ci ha dato la vita. La differenza è che invece di concepire questo debito nella relazione tra individuo e società o tra individuo e universo, viene immaginato in una rete di relazioni binarie: quasi chiunque in tali società era in un rapporto di debito assoluto verso qualcun altro. Non è che dobbiamo qualcosa alla «società». Se c'è in gioco una qualche nozione di «società» qui – e non è chiaro se c'è –, questa non è altro che l'insieme dei nostri debiti.

Debiti di sangue (lele)

Così torniamo a un problema con cui già abbiamo dimestichezza: come può l'ammissione che non si possa saldare un debito trasformarsi in una forma di pagamento che estingue il debito? Il problema sembra anche più complesso di prima. Ma in pratica non lo è. La documentazione africana mostra chiaramente che cose del genere succedono, anche se la risposta non è molto confortevole. La dimostrazione ci porterà a rivolgere la nostra attenzione in maniera dettagliata verso un paio di società africane.

Cominciamo con i lele, una popolazione africana che, all'epoca degli studi di Mary Douglas, ovvero negli anni cinquanta del secolo scorso, era riuscita a trasformare il principio del debito di sangue in un principio organizzativo dell'intera società.

I lele erano, a quell'epoca, un gruppo di circa diecimila persone che vivevano in una striscia mobile di territorio lungo il fiume Kasai, nel Congo belga, ed erano considerati una popolazione rude

dell'interno dai loro vicini più ricchi e cosmopoliti, i Kuba e i Bushong. Le donne lele coltivavano mais e manioca, gli uomini si ritenevano intrepidi cacciatori, ma trascorrevano la maggior parte del loro tempo tessendo e cucendo abiti in fibra di rafia, un tessuto per cui quell'area è rinomata (non viene usato solo per fare vestiti ma anche esportato). I lele si consideravano i tessitori della regione e i loro prodotti erano scambiati con i popoli circostanti per acquistare generi di consumo. All'interno della loro popolazione i tessuti funzionavano come forma di circolazione monetaria. Ma questa moneta non era usata nei mercati (non esistevano mercati) e, come Mary Douglas ha scoperto con grande disappunto, all'interno del villaggio i tessuti di rafia non si potevano utilizzare per acquistare cibo, utensili, stoviglie o altre cose del genere.[23] Questi tessuti sono la moneta sociale per eccellenza.

Doni informali di tessuti di rafia organizzano tutte le relazioni sociali: dal marito alla moglie, dal figlio alla madre, dal figlio al padre. Risolvono le occasionali tensioni nella forma di offerte di pace; sono offerti prima di una partenza o come forma per congratularsi durante i riti di passaggio. Esistono anche dei doni di rafia più formali e disprezzarli metterebbe a rischio la coesione sociale. Un uomo che diventa adulto dovrebbe offrire venti tessuti di rafia al padre. Altrimenti proverà vergogna a chiedere l'aiuto del padre per le spese del suo matrimonio. Un uomo dovrebbe dare venti tessuti alla propria moglie ogni volta che lei mette al mondo un figlio [...].[24]

I tessuti erano usati anche per pagare le ammende, le tasse e i curatori. Se per esempio la moglie di un uomo denunciava un aspirante seduttore, era costume ricompensarla con venti pezzi di tessuto per la sua fedeltà (non era obbligatorio, ma non farlo era considerato decisamente poco saggio); se un adultero veniva sorpreso, doveva pagare da cinquanta a cento tessuti al marito della donna; se il marito e l'amante disturbavano la pace del villaggio combattendo prima che la faccenda fosse stata appianata, ognuno doveva pagare due pezzi di rafia come rimborso, e così via.

I doni tendevano a scorrere verso l'alto. I giovani erano soliti offrire piccoli pezzi di tessuto come segno di rispetto verso il padre,

la madre, gli zii, e così via. Erano doni di natura gerarchica, ovvero chi li riceveva non sentiva il bisogno di dover contraccambiare. Di conseguenza, i più vecchi, specialmente gli uomini anziani, avevano da parte un po' di tessuti mentre i giovani, che non riuscivano a tesserne abbastanza per i propri bisogni, erano costretti a girarli agli anziani ogni volta che si presentava la necessità di un pagamento: per esempio, se dovevano pagare una pesante ammenda o chiamare un dottore per assistere la moglie durante il parto, o se volevano entrare in una società di culto. Si ritrovavano quindi sempre leggermente indebitati, o almeno obbligati, con i loro anziani. Ma ognuno aveva un intero gruppo di amici e parenti che lo aveva aiutato e a cui poteva rivolgersi per ottenere assistenza.[25]

Il matrimonio era particolarmente dispendioso, perché gli accordi matrimoniali richiedevano di solito che si mettesse mano alle barre di camwood, un arbusto da cui si ricava un legno di colore rosso. Se il tessuto di rafia era la moneta comune della vita quotidiana, il camwood – un legno raro, importato per la produzione di cosmetici – era una moneta di valore elevato. Cento pezzi di rafia equivalevano a tre-cinque barre di camwood. Pochi individui disponevano di queste barre e di solito ne conservavano piccoli frammenti da macinare per le necessità personali. Il grosso delle barre era custodito nel tesoro collettivo del villaggio.

Con questo non voglio dire che il camwood non potesse essere usato per qualcosa come la «ricchezza della sposa»: era invece adoperato durante le negoziazioni del matrimonio, quando i doni venivano scambiati in entrambe le direzioni. In effetti non esisteva una vera e propria «ricchezza della sposa». Gli uomini non potevano usare il denaro per acquistare le donne e neanche per avanzare pretese sui loro figli. I lele erano matrilineari. I bambini non appartenevano al clan del padre ma della madre.

Ma per gli uomini c'era un altro modo di ottenere il controllo delle donne:[26] il sistema del debito di sangue.

Molti popoli tradizionali e africani condividono l'idea che gli esseri umani non muoiono senza una ragione. Se una persona muore, qualcuno deve averla uccisa. Per esempio, se una donna lele muore durante il parto, si suppone che sia successo perché deve aver

commesso un qualche adulterio. Un adultero deve quindi essere responsabile della sua morte. A volte la donna confesserà sul letto di morte, altrimenti i fatti dovranno essere stabiliti con l'aiuto della divinazione. Lo stesso accade per la morte di un bambino. Se un bambino si ammala o scivola e cade arrampicandosi su un albero e poi muore, bisogna verificare che non sia stato coinvolto in qualche disputa che possa aver causato quell'incidente. Se non si riesce ad accertare la vicenda, si possono utilizzare strumenti magici per identificare lo stregone. Una volta che il villaggio si ritiene soddisfatto dell'identificazione di un colpevole, quella persona ha un debito di sangue, ovvero deve una vita umana ai parenti della vittima. Pertanto il colpevole dovrà trasferire una giovane donna, una sorella o una figlia, dalla propria famiglia a quella del bambino morto, perché diventi la «pupilla» della vittima, il suo «pegno».

Come nel caso dei tiv, il sistema divenne in breve tremendamente complicato. I «pegni» si potevano ereditare. Se una donna era il pegno di qualcuno, anche i suoi figli e i figli dei suoi figli rimanevano in pegno in quella famiglia. Questo significa inoltre che molti maschi erano considerati anche l'uomo di qualcun altro. Ma nessuno accettava un pegno maschile in pagamento di un debito di sangue: il cuore della faccenda era impossessarsi di una giovane donna che poi avrebbe continuato a produrre bambini-pegno. Gli informatori lele della Douglas sottolineavano che qualsiasi uomo desiderava naturalmente avere quante più donne in pegno.

Chiedete «perché vuoi più pegni?», vi risponderanno sistematicamente «il vantaggio di avere molti pegni e che se contrai un debito di sangue, puoi risolvere la situazione pagando con uno dei tuoi pegni, e tua sorella rimarrà libera». Chiedete «perché vuoi che le tue sorelle rimangano libere?», rispondono «be', se contraggo un debito di sangue, posso risolverlo dando in pegno una delle mie sorelle».

Ogni uomo è consapevole di essere sempre esposto a un debito di sangue. Se una donna che ha sedotto confessa il suo nome durante le doglie di un parto e poi muore, o se muore suo figlio, o se qualcuno con cui ha discusso muore per una malattia o un incidente, lui può essere ritenuto responsabile. Anche se una donna

scappa dal marito e in una zuffa si fa male da sola e la morte bussa alla sua porta, allora la madre e fratello di lei dovranno pagare. Dal momento che solo le donne sono accettate come rimborso in un debito di sangue, e dato che il rimborso è richiesto per tutte le morti, sia degli uomini che delle donne, è evidente che di donne non ce ne sono abbastanza in circolazione. Gli uomini rimangono morosi nel pagamento delle loro obbligazioni e le ragazze sono date in pegno anche prima della nascita, talvolta prima ancora che le loro madri abbiano raggiunto l'età del matrimonio.[27]

In altre parole, la faccenda si è trasformata in un infinito e complicato gioco di scacchi: per questa ragione, sottolinea la Douglas, il termine «pegno» sembra decisamente appropriato. Quasi ogni maschio adulto lele è stato il pegno di un altro e nello stesso tempo si è impegnato in un continuo gioco per assicurarsi pegni, scambiarli e riscattarli. Qualsiasi dramma o tragedia della vita del villaggio implicava un trasferimento dei diritti sulle donne. Quasi tutte le donne saranno alla fine di nuovo scambiate.

Bisogna sottolineare alcuni punti. Innanzitutto l'oggetto dello scambio è costituito, in maniera molto particolare, da vite umane. La Douglas usa l'espressione «debiti di sangue», ma sarebbe più appropriato dire «debiti di vita». Mettiamo per esempio che un uomo stia affogando e un altro lo salva. Oppure che uno sia malato e prossimo alla morte e un dottore lo cura. In entrambi i casi, noi diremmo probabilmente che un uomo «deve la propria vita» a un altro. Lo stesso direbbero i lele, ma in senso letterale. Se salvi la vita a qualcuno, questo ti deve una vita, e una vita dovuta va ripagata. Di solito chi aveva fatta salva la propria vita passava la sorella come pegno al suo salvatore (o altrimenti un'altra donna o un pegno acquistato da qualcun altro).

Il secondo punto è che niente può sostituire una vita umana. «Il risarcimento si basava sul principio dell'equivalenza: una vita per una vita, una persona per una persona.» Dal momento che il valore della vita umana era assoluto, niente poteva prendere il suo posto: né i tessuti di rafia, né le barre di camwood, né le capre o le radio a transistor.

Il terzo e più importante punto è che in pratica «vita umana»

significa in realtà «vita di una donna», o per essere più precisi «vita di una giovane donna». In apparenza lo scopo della gente è massimizzare il proprio patrimonio: una giovane donna avrebbe potuto rimanere incinta, avrebbe prodotto bambini e questi stessi bambini sarebbero stati a loro volta pegni. Ma anche Mary Douglas, che senza dubbio non era una femminista, è stata costretta ad ammettere che l'intero sistema sembrava operare come un gigantesco apparato per affermare il controllo maschile sulle donne.[28] Questo appare tanto più vero perché le donne non potevano avere i propri pegni. Potevano solo diventare pegni. In altre parole, a proposito dei debiti di vita, solo gli uomini possono essere creditori o debitori. Le giovani donne rappresentano solo il credito o il debito – i pezzi da muovere sulla scacchiera –, ma le mani che le muovevano erano sempre e comunque maschili.[29]

Senza dubbio, dal momento che quasi chiunque era un pegno o lo era stato in qualche periodo della propria esistenza, trovarsi in quella condizione non doveva essere troppo tragico. Per i pegni maschi era in certo modo piuttosto vantaggioso, dato che il «proprietario» doveva pagare gran parte delle ammende e delle tasse del pegno e addirittura anche i suoi debiti di sangue. Per questo, come sostenevano in maniera decisa gli informatori della Douglas, essere un pegno non aveva niente in comune con l'essere uno schiavo. I lele avevano alcuni schiavi, ma non troppi. Gli schiavi erano prigionieri di guerra, di solito stranieri. In quanto tali non avevano famiglia e nessuno poteva proteggerli. Al contrario, essere un pegno significava avere non una, ma due differenti famiglie che si prendevano cura di te: avevi tua madre e tuo padre, ma a quel punto avevi anche il tuo «signore».

Per una donna, il fatto stesso di essere la posta in un gioco di maschi permetteva ogni sorta di opportunità per giocare d'azzardo. Al principio una ragazza poteva mettere al mondo un pegno, un'altra ragazza destinata in matrimonio a un uomo.

[Ma in pratica] una ragazzina lele cresceva in maniera civettuola. Sin dall'infanzia era il centro delle attenzioni più affettuose, su di lei si concentrava ogni adulazione. Il marito promesso aveva un controllo molto limitato su di lei [...] dato che

degli uomini erano in competizione tra loro per le donne, queste avevano l'opportunità di compiere manovre e intrighi. Non mancavano i seduttori promettenti e nessuna donna dubitava di poter trovare un altro marito se ne aveva voglia.[30]

Inoltre, una giovane donna lele aveva un'unica ma potente carta da giocare. Chiunque era ben consapevole che, se avesse rifiutato di reggere il peso della situazione, le restava sempre l'opportunità di diventare una «moglie del villaggio».[31]

L'istituto della «moglie del villaggio» è tipico dei lele. Probabilmente il modo migliore per descriverlo è immaginare un caso ipotetico. Mettiamo che un vecchio e importante uomo acquisti una giovane donna come pegno attraverso un debito di sangue e decida di sposarla lui stesso. Da un punto di vista tecnico, ha il diritto di farlo, ma non è molto divertente per una giovane donna essere la terza o quarta moglie di un vecchio. Mettiamo che lui voglia offrirla in matrimonio a uno dei suoi pegni maschi in un villaggio lontano da sua madre e dalla sua terra natale. Lei protesta. Lui ignora le sue proteste. Lei aspetta il momento opportuno e durante la notte se ne va di nascosto in un villaggio nemico, dove chiede asilo. Questo è sempre possibile: tutti i villaggi hanno i loro nemici tradizionali e nessun villaggio, neanche uno nemico, rifiuterebbe una donna in una situazione del genere. In questo caso, la proclamerebbero immediatamente «moglie del villaggio», una donna che tutti gli uomini che vivono in quel villaggio sono obbligati a proteggere.

Per capire meglio la situazione, bisogna pensare che qui, come in molte parti dell'Africa, gran parte degli uomini anziani ha svariate mogli. Questo significa che la disponibilità di donne per gli uomini più giovani è considerevolmente ridotta. Come ci spiega la nostra etnografa, questo squilibrio era fonte di considerevole tensione sessuale:

Tutti ammettevano che i giovani uomini non sposati desideravano le mogli dei loro anziani. Addirittura, tra i loro passatempi c'era orchestrare piani di seduzione e l'uomo che non poteva vantarsi di averne portato a termine qualcuno era deriso. Dal momento che i vecchi desideravano rimanere poligami e avevano

due o tre mogli, e che gli adulteri rompevano la pace del villaggio, i lele dovevano trovare la maniera per placare gli uomini non sposati.

Così, quando un numero sufficiente di loro raggiungeva l'età di circa diciott'anni, gli era riconosciuto il diritto di comprarsi una moglie in comune.[32]

Dopo aver pagato la tassa prevista in tessuto di rafia al tesoro del villaggio, potevano costruire una casa collettiva. Poi veniva data loro una moglie oppure riconosciuto il diritto di formare una squadra per andare a rubarne una in un villaggio rivale (o in alternativa, se si presentava una donna in cerca di asilo, chiedevano al resto del villaggio di poterla accettare, il che era sempre garantito). Questa moglie in comune era la cosiddetta «moglie del villaggio», di cui si è già parlato. La sua posizione era assolutamente rispettabile. Di fatto una moglie del villaggio appena sposata era trattata come una principessa. Da lei non ci si aspettava che seminasse o piantasse ortaggi, che andasse a prendere legna o acqua o anche che cucinasse: tutti i lavori domestici erano fatti dai suoi appassionati giovani mariti, che le fornivano il meglio di qualsiasi bene, passavano gran parte del loro tempo a caccia nella foresta gareggiando per portarle le prede più prelibate e la incalzavano offrendole vino di palma. Una donna del villaggio poteva disporre come voleva dei beni degli altri e compiere ogni sorta di danni godendo dell'indulgenza di tutti. Ci si aspettava da lei che fosse sessualmente disponibile con tutti i membri di quella classe d'età (da dieci a venti uomini circa), quasi ogni volta che questi volessero.[33]

Nel corso del tempo, una moglie del villaggio di solito si sistemava prima con tre o quattro dei suoi mariti e poi infine con uno solo. Gli accordi domestici erano flessibili. Nondimeno, in linea di principio, lei era sposata con il villaggio nel suo complesso. Se aveva bambini, il loro padre era considerato il villaggio che in quanto tale li allevava, accudiva le loro necessità e infine organizzava per loro un matrimonio conveniente (in tal senso i villaggi avevano a disposizione dei tesori collettivi pieni di rafia e barre di camwood). Dal momento che il villaggio aveva sempre alcune mogli del villaggio, aveva anche i propri bambini e i propri

nipoti, e quindi si trovava nella posizione di poter esigere e poter pagare debiti di sangue, perciò di poter accumulare pegni.

Di conseguenza i villaggi divennero delle persone giuridiche, dei gruppi collettivi che, come le società moderne, dovevano essere trattati ai fini legali come gli individui. C'era comunque una differenza chiave. Al contrario degli individui normali, i villaggi potevano sostenere le proprie pretese con la forza.

Come sottolinea la Douglas, si trattava di un elemento fondamentale, perché gli uomini lele comuni non avevano la possibilità di ricorrere alla forza nelle relazioni con gli altri.[34] Negli affari di tutti i giorni, i mezzi di coercizione erano quasi sistematicamente assenti. Questa è la ragione principale, osserva la Douglas, per cui era innocua la condizione di pegno. C'era ogni tipo di regole, ma nessun governo, nessuna corte, nessun giudice per prendere decisioni autorevoli, nessun gruppo di uomini armati desiderosi o comunque capaci di utilizzare la minaccia della forza per sostenere quelle decisioni: le regole dovevano essere contrattate e interpretate. Alla fine, bisognava tener conto dei sentimenti di tutti. Gli uomini potevano essere regolarmente colpiti dal desiderio di rivolgersi violentemente agli altri in accessi di rabbia furiosa (spesso avevano buone ragioni al riguardo), ma lo facevano molto raramente. E se esplodeva un combattimento, tutti gli altri arrivavano immediatamente a separare i contendenti e sottoponevano la questione alla mediazione pubblica.[35]

I villaggi, al contrario, erano fortificati e potevano mobilitare una classe di età per agire come formazione militare. Qui, e solo in quest'occasione, la violenza realizzata entrava in scena. È vero, quando i villaggi combattevano era sempre a proposito di donne (tutte le persone con cui ha parlato la Douglas hanno espresso incredulità all'idea che in altre parti del mondo uomini adulti potessero fare a pugni per qualsiasi altra cosa). Ma nel caso dei villaggi, si poteva arrivare a una vera e propria guerra. Se gli anziani del villaggio ignoravano le pretese di un altro villaggio a proposito di una ragazza data in pegno, i giovani uomini di un villaggio potevano organizzare una spedizione e rapirla, oppure prendersi altre giovani donne come mogli collettive. Potevano esserci dei morti e quindi

altre richieste di risarcimento. «Dal momento che aveva il sostegno della forza» osservava la Douglas seccamente «il villaggio poteva permettersi di essere meno conciliante con i desideri dei suoi pegni.»[36]

Proprio a questo punto entra in gioco il potenziale della violenza, quando il grande muro costruito tra il valore delle vite e il denaro rischia di cadere in frantumi.

A volte quando due clan si contendevano il diritto a un rimborso di sangue, colui che aveva sporto reclamo poteva perdere la speranza di avere soddisfazione dai suoi avversari. Il sistema politico non offriva metodi diretti per usare la coercizione fisica o per ricorrere a una superiore autorità che sostenesse le proprie pretese contro qualcun altro, né per gli individui né per le famiglie. In casi del genere, piuttosto che abbandonare la richiesta di una donna come pegno, erano pronti a prendersi l'equivalente ricchezza, se ne avevano l'occasione. Di solito questo si poteva fare vendendo il proprio caso contro gli imputati all'unico gruppo capace di esigere con una forza un pegno, ovvero al villaggio.

L'uomo che voleva vendere il proprio caso al villaggio chiedeva cento tessuti di rafia o cinque barre di camwood. Il villaggio raccoglieva la somma o dal tesoro, o da un prestito o da uno dei suoi membri, e poi adottava come propria la richiesta del pegno.[37]

Una volta che questi riceveva il denaro, la sua causa era chiusa e il villaggio che l'aveva comprata, poteva preparare una spedizione per entrare in possesso della donna disputata.

In altre parole, solo quando la violenza era condotta all'interno di un'equazione si poneva la questione di comprare e vendere persone. La capacità di far uso della forza – di dare un taglio a quell'infinito labirinto di preferenze, obbligazioni, aspettative e responsabilità che contrassegna le reali relazioni umane – rese anche possibile aggirare quella che altrimenti sarebbe la prima regola di tutte le relazioni economiche dei lele: le vite umane possono solo essere scambiate con altre vite umane e mai con oggetti fisici. In maniera significativa, il prezzo pagato – cento tessuti, l'equivalente di una barra di camwood – era anche il prezzo di uno schiavo.[38] Gli schiavi, come già detto, erano prigionieri di

guerra. Non sembra che ce ne fossero molti. La Douglas è riuscita a individuare solo due discendenti di schiavi negli anni cinquanta, circa venticinque anni dopo che la pratica era stata abolita.[39] Ma qui non sono importanti i numeri. Il solo fatto della loro esistenza costituisce un precedente. Il valore di una vita umana a volte poteva essere quantificato. Ma se qualcuno poteva muoversi da A = A (una vita è uguale solo a un'altra vita) a A = B (una vita uguale cento tessuti) è stato solo perché quell'equazione è stata determinata sulla punta delle lance.

Il debito della carne (tiv)

Mi sono soffermato in maniera dettagliata sui lele perché volevo spiegare in quale senso sto usando il termine «economia umana», che tipo di vita si conduce in un contesto del genere, che tipo di drammi occupa le giornate delle persone e come funzionano i soldi in tutto questo. Le monete dei lele sono, come ho detto, sostanzialmente forme di liquidità di tipo sociale, usate per contrassegnare ogni visita, ogni promessa, ogni momento importante nella vita di un uomo o di una donna. Sicuramente è significativa anche la natura degli oggetti adoperati come moneta. I tessuti di rafia erano usati nell'abbigliamento. Ai giorni della Douglas, erano la risorsa principale per vestire il corpo umano: le barre di camwood erano la fonte di una pasta rossa che veniva utilizzata come cosmetico: la sostanza principale per il trucco con cui sia gli uomini che le donne si facevano belli ogni giorno. Erano questi allora i materiali impiegati per dare forma all'apparenza fisica delle persone, per farle sembrare mature, decenti, attraenti e degne dei loro compagni. Erano ciò che serviva a trasformare un semplice corpo nudo in un appropriato essere sociale.

Non si trattava di una coincidenza. Di fatto, era un fenomeno diffuso comunemente in quelle che ho chiamato «economie umane». Il denaro in origine si è sviluppato quasi sempre a partire dagli oggetti usati soprattutto per adornare la persona: conchiglie, piume, perline, denti di cane o di squalo e argento sono casi tipici;

tutti oggetti inutili al di là dello scopo di rendere più interessante l'aspetto fisico delle persone, cioè farle più belle. Le barre di ottone utilizzate dai tiv possono sembrare un'eccezione, ma in realtà non lo sono: erano usate principalmente come materiale grezzo per la manifattura di gioielleria, ma venivano curvate attorno un braccio e indossate durante le danze. C'erano delle eccezioni (i bovini, per esempio), ma come regola generale è solo con l'arrivo dei governi e dei mercati che entrano in scena forme di liquidità come il formaggio, il tabacco, il sale o l'orzo.[40]

Tutto questo illustra la particolare progressione delle idee che molto spesso contrassegna le economie umane. Da un lato, la vita umana è il valore assoluto. Non esiste alcun possibile equivalente. Che una vita sia presa o data, il debito è assoluto. Il principio è considerato sacrosanto in teoria, ma spesso si scende a compromessi attraverso elaborati giochi utilizzati dai tiv (rispetto alle vite date nella nascita) e dai lele (rispetto alle vite prese nella morte), che creano dei debiti che si possono saldare solo offrendo un'altra vita umana. In questi casi la pratica finisce per produrre un gioco straordinariamente complesso in cui uomini importanti si ritrovano a scambiarsi donne, o quantomeno i diritti sulla loro fertilità.

Ma questo è solo l'inizio. Una volta che il gioco si avvia, una volta che il principio della sostituzione entra in funzione, c'è sempre la possibilità di allargarlo. Non appena si comincia a far questo, i sistemi di debito, che erano la premessa per la creazione delle persone, possono anche qui diventare improvvisamente dei mezzi per la loro distruzione.

Torniamo con un esempio sui tiv. Il lettore ricorderà che se un uomo non aveva una sorella o una pupilla da offrire in cambio per la moglie di un altro, era possibile placare l'impazienza dei genitori e dei guardiani di quest'ultima con doni in moneta. Ma in questo modo quella donna non sarebbe mai stata considerata pienamente una moglie. Anche in questo caso, c'è un'eccezione drammatica. Un uomo poteva comprare una schiava, una donna rapita in una spedizione in un paese lontano.[41] Gli schiavi, tutto sommato, non avevano genitori o potevano essere trattati come se non li avessero. Gli schiavi erano stati privati delle reti di mutua obbligazione e di

debito in cui le persone comuni acquistavano le loro identità pubbliche. Per questo si potevano comprare e vendere.

Ma una volta sposata, la moglie acquistata sviluppava velocemente nuovi legami. Non era più una schiava e i suoi bambini erano assolutamente legittimi (probabilmente più di quelli di una moglie acquistata soltanto con continue elargizioni di barre d'ottone).

Forse qui possiamo identificare un principio generale: per rendere qualcosa vendibile, in un'economia umana, bisogna prima scinderla dal suo contesto. Ecco che cosa sono gli schiavi: persone rubate alla comunità che li ha resi ciò che sono. In quanto stranieri in nuove comunità, gli schiavi non hanno più madre, padre, parenti alcuni. Per questo si possono comprare, vendere o anche uccidere: perché l'*unica* relazione che hanno, è quella con i loro proprietari. La capacità di un villaggio lele di compiere spedizioni e sequestrare una donna in una comunità straniera sembra essere la chiave per cominciare a commerciare donne in denaro (anche se nel loro caso potevano farlo solo in ambiti molto circoscritti). In fondo, i parenti delle donne non erano molto lontani e sicuramente un giorno sarebbero potuti arrivare per chiedere spiegazioni. Alla fine, bisognava raggiungere un accordo che stesse bene a entrambe le parti.[42]

Ma c'è altro. Sfogliando la letteratura, si prova la sensazione precisa che molte società africane fossero ossessionate dalla consapevolezza che questo sofisticato network di debiti potesse trasformarsi, se le cose andavano storte, in qualcosa di tremendo. Il caso dei tiv ne è una testimonianza drammatica.

Tra gli studenti di antropologia, i tiv sono famosi soprattutto perché la loro vita economica era divisa, secondo i loro più noti etnografi, Paul e Laura Bohannan, in tre distinte «sfere di scambio». Le attività economiche comuni, quelle della vita quotidiana, erano in gran parte faccende di donne, che portavano i beni al mercato o camminavano avanti e indietro lungo i sentieri per dare e prendere piccoli doni di ocra, noci o pesce. Gli uomini si preoccupavano di quelle che consideravano questioni importanti: quel tipo di transazioni che si potevano condurre usando il denaro dei tiv che,

come nel caso dei lele, consisteva di due distinte forme monetarie: un tipo di tessuti tipici del posto, i *tugudu*, ampiamente esportati, e per le transazioni più importanti dei mazzi di anelli e barre di ottone importati.[43] Questi ultimi si potevano utilizzare per acquistare beni vistosi e di lusso (vacche o mogli straniere), ma di fatto erano usati principalmente per gli scambi degli affari politici, per pagare i curatori, acquistare amuleti magici, essere iniziati nelle società di culto. Nelle faccende politiche, i tiv erano più egualitari dei lele: gli anziani di successo, con le loro numerose mogli, potevano comportarsi da padroni con i figli e con le persone alle loro dipendenze che vivevano all'interno dei confini della loro casa, ma oltre quello non esisteva alcuna organizzazione politica formale di qualsiasi tipo. In ultima analisi, c'era il sistema dei guardiani, che aveva a che fare soltanto con i diritti degli uomini sulle donne. Da qui il concetto di «sfere». Inizialmente, questi tre livelli – consumo ordinario di beni, beni di prestigio maschile e diritti sulle donne – erano completamente separati. Nessuna quantità di ocra poteva darti un anello d'ottone, così come, in linea di principio, nessun numero di anelli di ottone poteva darti i pieni diritti su una donna.

In pratica, però, il sistema si poteva aggirare. Mettiamo che un vicino organizzasse una festa, ma i rifornimenti alimentari fossero scarsi. Qualcuno poteva aiutarlo e poi in seguito, in maniera discreta, chiedere uno o due mazzetti di rimborso. Per poter far girare le cose, per «trasformare le galline in vacche», come si diceva, cioè mutare la propria ricchezza e prestigio in un sistema per acquistare mogli, c'era bisogno di «un cuore forte», ovvero una personalità carismatica e imprenditoriale.[44] Ma «cuore forte» aveva anche un altro significato. Si credeva che esistesse una sorta di sostanza biologica chiamata tsav che cresceva nel cuore umano. Era questa a dare ad alcune persone il loro fascino, la loro energia e i loro poteri persuasivi. Pertanto tsav era sia una sostanza fisica sia un potere invisibile, che consentiva ad alcune persone di piegare gli altri alla propria volontà.[45]

Il problema era – e molti tiv dell'epoca sembra ritenessero che *questo* fosse la sventura delle loro società – che si credeva si potesse aumentare in maniera artificiale il proprio tsav, consumando carne

umana.

Ora, voglio sottolineare subito che non c'è ragione di credere che i tiv praticassero realmente il cannibalismo. L'idea di mangiare carne umana doveva disgustare tanto loro quanto gli americani. Eppure per secoli sembra che molti fossero ossessionati dal sospetto che i loro vicini – in particolare gli uomini importanti *de facto* diventati dei leader politici – fossero, segretamente, dei cannibali. Gli uomini che aumentavano in questo modo il proprio tsav, secondo le dicerie, guadagnavano poteri straordinari: potevano volare, i loro corpi erano a prova di armi, potevano mandare le loro anime di notte fuori dal corpo per uccidere le proprie vittime in modo che queste neanche si rendessero conto di essere morte, ma continuassero ad andare in giro, confuse e indifese, per essere poi consumate durante i festini cannibalistici. In breve, erano diventati degli stregoni terribili.[46]

La *mbatsav*, o società degli stregoni, era sempre in cerca di nuovi membri e la maniera di arruolarli consisteva nell'ingannare la gente facendogli mangiare carne umana a sua insaputa. Gli stregoni erano soliti mescolare nel cibo di una nuova vittima un pezzo di carne di uno dei loro parenti, dopo averlo assassinato. Se l'uomo era tanto stupido da mangiarlo, contraeva un «debito di carne» e la società degli stregoni si preoccupava di garantire che i debiti di carne venissero sempre saldati.

Forse un tuo amico o qualche anziano si è reso conto che hai molti bambini o fratelli e sorelle, e allora ti inganna facendoti contrarre un debito. Ti invita a mangiare del cibo a casa sua, solo con lui, e all'inizio del pasto ti serve due piatti di salsa, uno dei due contiene carne umana cucinata [...].

Se mangi il piatto sbagliato ma non hai un «cuore forte» – il potenziale per diventare uno stregone –, ti sentirai male e te ne andrai dalla casa pieno di terrore. Ma se quel potenziale è dentro di te, la carne comincerà a fare effetto. Quella stessa sera, troverai la tua casa circondata da gatti miagolanti e civette. L'atmosfera striderà di strani rumori. Ti apparirà il tuo nuovo creditore, attorniato dai suoi associati del male. Ti racconterà di quando ha ucciso suo fratello affinché tu e lui poteste mangiare assieme e

sosterrà di essere torturato dall'idea di aver perso un caro, mentre tu te ne stai là circondato dai tuoi parenti, grassocci e in ottima forma. Gli altri stregoni saranno d'accordo e diranno che è stata tutta colpa tua: «Hai cercato i guai e i guai sono arrivati. Vieni qui e sdraiati a terra, così che possiamo tagliarti la gola».[47]

C'è solo un modo per uscirne: devi offrire come pegno un membro della tua famiglia che prenda il tuo posto. Questo è possibile, perché scoprirai che tu stesso hai dei terribili e nuovi poteri, ma devono essere usati secondo le indicazioni degli altri stregoni. Uno dopo l'altro, devi uccidere i tuoi fratelli, le tue sorelle, i tuoi figli. I loro corpi saranno portati via dalle tombe dal gruppo degli stregoni, che li riporteranno in vita solo per il tempo necessario a farli ingrassare, torturarli e ucciderli di nuovo, per poi farli a pezzi e arrostirli per un altro festino.

Il debito di carne va avanti. Il creditore continua a farsi vivo. A meno che il debitore non abbia dietro di sé uomini con un forte tsav, non può liberarsi dal debito di sangue prima di aver consegnato tutti i suoi e aver perso l'intera famiglia. A quel punto tocca a lui gettarsi a terra per essere ucciso così il debito è finalmente saldato.[48]

Il commercio degli schiavi

In un senso, è ovvio di quel che si sta parlando. Gli uomini con il «cuore forte» hanno potere e carisma. Facendone uso, possono manipolare il debito per trasformare il cibo in tesori, e i tesori in mogli, pupille e figlie, per poi diventare capi di famiglie sempre più estese. Ma quello stesso potere e carisma che permette loro una cosa del genere li espone al pericolo costante di spingere l'intero processo verso un'esplosione tremenda, di creare dei debiti di sangue con cui le famiglie sono riconvertite in cibo.

Se si cercasse d'immaginare la cosa peggiore che potrebbe accadere a qualcuno, probabilmente in cima alla lista ci sarebbe essere obbligati a mangiare i corpi mutilati dei propri bambini. Gli antropologi sono arrivati a capire, nel corso degli anni, che ogni società è ossessionata da incubi lievemente diversi e che queste

differenze sono significative. Le storie dell'orrore, sia che abbiano a che fare con vampiri, spiriti maligni o zombie divoratori di carne, riflettono sempre alcuni aspetti della vita sociale di chi le racconta, alcune potenzialità terrificanti relative alla maniera in cui in quella società la gente interagisce: modalità che spesso non si vogliono ammettere o con cui non ci si vuole confrontare, ma di cui non si può neanche fare a meno di parlare.[49]

Nel caso dei tiv, quale potrebbe essere questa modalità? Mi sembra ovvio che i tiv avessero un grosso problema con l'autorità. Vivevano in villaggi puntellati da piccoli recinti domestici, ognuno organizzato attorno a un solo anziano con le sue numerosi mogli, i figli e svariati seguaci. All'interno di ogni recinto, l'uomo anziano aveva un potere quasi assoluto. Al di fuori, non c'era una struttura politica formale e i tiv erano fieramente egualitari. In altre parole, tutti gli uomini aspiravano a diventare signori di grandi famiglie, ma erano estremamente sospettosi di ogni forma di dominio. Non sorprende allora che gli uomini tiv fossero così ambivalenti sulla natura del potere da convincersi che quelle stesse qualità che consentivano a un uomo di emergere legittimamente sugli altri, se spinte solo poco in avanti, lo avrebbero trasformato in un mostro.[50] In effetti, molti tiv ritenevano che gli uomini anziani fossero stregoni, e che se una giovane persona moriva era perché aveva pagato nei loro confronti un debito di sangue.

Ma ciò non basta a rispondere a una domanda piuttosto ovvia: perché tutto questo è contestualizzato in termini di debito?

Può esserci d'aiuto raccontare una breve storia. Sembra che gli antenati dei tiv fossero arrivati nella vallata del fiume Benue e nelle terre circostanti attorno al 1750, un'epoca in cui l'attuale Nigeria era dilaniata dal commercio atlantico degli schiavi. Le prime storie raccontano che i tiv, durante le loro migrazioni, fossero soliti dipingere le loro mogli e i loro bambini con una sorta di trucco che simulava le ferite del vaiolo così che eventuali predoni avessero paura a sequestrarli.[51] Si stabilirono in una lingua di terra considerata inaccessibile e si difesero ferocemente contro le spedizioni periodiche dei regni confinanti provenienti dal nord e da occidente, con cui infine raggiunsero un accordo politico.[52]

I tiv erano quindi ben consapevoli di quello che stava accadendo attorno a loro. Prendiamo per esempio il caso delle barre di rame il cui uso fu limitato attentamente, per evitare che diventassero una forma di moneta valida a ogni scopo.

Le barre di rame erano state utilizzate come moneta in questa parte dell'Africa per secoli e almeno in alcuni posti si usavano anche per le transazioni commerciali ordinarie. Usarle era semplice: bastava ridurle a pezzi più piccoli, o lavorarle fino a farne piccoli filetti e poi attorcigliarli fino a renderli dei piccoli anelli: se ne poteva ricavare una forma di liquidità perfettamente utilizzabile nelle transazioni di mercato della vita quotidiana.[53] Ma gran parte di questa forma monetaria in circolazione nella terra dei tiv a partire dalla fine del XVIII secolo era in realtà prodotta industrialmente nelle fabbriche di Birmingham e importata attraverso il porto di Old Calabar, alla foce del Cross River, da commercianti di schiavi che avevano le loro basi a Liverpool e Bristol.[54] In tutti i paesi prossimi al Cross River – cioè in quella regione a sud del territorio tiv – le barre di rame erano usate come moneta quotidiana. In questo modo entrarono probabilmente nel territorio dei tiv, portate o dai venditori ambulanti lungo il Cross River o acquistate da commercianti tiv nelle loro spedizioni all'estero. Comunque tutto questo rende doppiamente significativo il fatto che i tiv si rifiutarono di utilizzare le barre di rame come moneta.

Solo attorno al 1760 si stima che circa centomila africani furono trasferiti in barca lungo il Cross River fino a Calabar e in altri porti vicini, dove venivano messi in catene, condotti su navi britanniche, francesi o di altri paesi europei e spediti attraverso l'Atlantico: una frazione di quel milione e mezzo di schiavi esportati dalla Baia del Biafra durante l'intero periodo del commercio atlantico di schiavi.[55] Alcuni erano stati catturati nel corso di guerre o spedizioni, altri semplicemente sequestrati. La maggioranza comunque veniva portata via a causa dei debiti.

Ma adesso devo spiegare qualcosa a proposito dell'organizzazione del commercio degli schiavi.

Il commercio atlantico degli schiavi nel suo complesso era una rete gigantesca di accordi di credito. I proprietari delle navi che

facevano base a Liverpool o Bristol acquistavano beni con condizioni di credito favorevoli dai grossisti del posto, sperando di poter fare buoni affari vendendo gli schiavi (ancora a credito) ai proprietari delle piantagioni nelle Antille e in America, mentre i commissionari di borsa nella city di Londra finanziavano i loro traffici attraverso i profitti del commercio di zucchero e tabacco.[56] I proprietari delle navi trasportavano le loro merci in porti africani come Old Calabar, tipica città-stato mercantile, dominata da ricchi mercanti africani che si vestivano alla maniera europea, vivevano in case di tipo europeo e in alcuni casi mandavano i loro figli in Inghilterra a studiare.

All'arrivo, i commercianti europei negoziavano il valore dei loro bastimenti in barre di rame che servivano da moneta al porto. Nel 1698, un mercante imbarcato sulla nave Dragon annotò i prezzi che era riuscito a fissare per i propri bastimenti:

una barra di ferro
quattro barre di rame
un pacchetto di perle
quattro barre di rame
cinque perline di grandi dimensioni[57]
quattro barre di rame
una bacinella n. 1
quattro barre di rame
un boccale
tre barre di rame
una yarda di lino
una barra di rame
sei coltelli
una barra di rame
una campanella di ottone n. 1
tre barre di rame[58]

All'apice del commercio, cinquant'anni dopo, le navi britanniche portavano grandi quantità di tessuti (sia prodotti dalle nuove manifatture di Manchester che il cotone indiano), lamine di

ferro e rame assieme ad altri beni secondari come perline e, per ovvie ragioni, un numero sostanziale di armi da fuoco.[59] I beni erano gli anticipi per i mercanti africani, di nuovo a credito, i quali li consegnavano ai loro agenti che risalivano il fiume verso l'interno.

Un problema evidente era come garantire quel debito. Il commercio era un affare eccezionalmente brutale e duplice, e i sequestratori di schiavi erano poco affidabili nei rischi del credito, specialmente quando avevano a che fare con mercanti stranieri che potevano non vedere mai più.[60] Pertanto, si sviluppò velocemente un sistema in cui i capitali europei esigevano dei beni come forma di garanzia.

I «pegni» di cui parliamo qui sono chiaramente molto differenti da quelli che abbiamo incontrato tra i lele. In molti regni e nelle città commerciali dell'Africa occidentale, la natura dei pegni sembra aver subito profondi cambiamenti all'epoca in cui gli europei comparvero sulla scena, attorno al 1500: in effetti, erano già diventati una sorta di schiavi del debito. I debitori impegnavano i propri familiari come forma di garanzia per i prestiti: i pegni finivano per divenire dipendenti nella casa del creditore, lavoravano i suoi campi e si prendevano cura dei lavori domestici: in effetti, le loro persone funzionavano come forma di garanzia mentre il loro lavoro ripagava gli interessi.[61] I pegni non erano schiavi e al contrario degli schiavi non avevano tagliato i legami con le loro famiglie, ma non erano neanche precisamente liberi.[62] A Calabar e in altri porti, i capitani delle navi negriere, anticipando merci alle loro controparti africane, svilupparono presto l'abitudine di pretendere come forma di garanzia dei pegni (per esempio due subordinati del mercante ogni tre schiavi da consegnare, includendo preferibilmente almeno un membro della famiglia del mercante).[63] In pratica, non era molto differente dal chiedere la consegna di ostaggi e all'epoca la questione creò grosse crisi politiche, allorché i capitani, stanchi di aspettare per i ritardi nelle consegne, decisero di salpare con un bastimento carico di pegni.

A monte del fiume, i pegni del debito giocavano un ruolo rilevante nel commercio. In un certo modo, la situazione era un poco inusuale. In gran parte dell'Africa occidentale il commercio

spinse i principali regni, come quelli di Dahomey o di Ashanti, a entrare in guerra e imporre punizioni draconiane: un espediente comune ai sovrani era manipolare il sistema giudiziario così che quasi ogni crimine fosse punibile con la schiavitù o con la condanna a morte, e la conseguente riduzione in schiavitù della moglie e dei figli del condannato, o infine con multe esageratamente alte che se non potevano essere pagate prevedevano la messa in schiavitù del condannato e di tutti i suoi familiari. Questo pervasivo clima di violenza condusse alla sistematica perversione di tutte le istituzioni che regolavano le economie umane esistenti, che vennero trasformate in un gigantesco apparato di deumanizzazione e distruzione.

Nella regione del Cross River il commercio sembra aver vissuto due fasi. Dapprima si impose un periodo di terrore assoluto e caos completo, in cui gli assalti alla ricerca di schiavi erano frequenti e chiunque lavorasse da solo rischiava di essere sequestrato da bande girovaghe di criminali che lo rivendevano a Calabar. Da tempo, i villaggi erano rimasti abbandonati, molte persone si erano rifugiate nella foresta e gli uomini dovevano formare squadre armate per lavorare i campi.[64] Questo periodo fu relativamente breve. La seconda fase cominciò quando i rappresentanti delle società di mercanti locali iniziarono a stabilirsi loro stessi nelle comunità disseminate lungo la regione, offrendosi di ripristinare l’ordine. L’esempio più famoso è quello della confederazione Aro, i cui membri si chiamavano «bambini di Dio».[65] Sostenuti da mercenari pesantemente armati e dal prestigio del loro famoso «oracolo di Arochukwu», impiantarono un nuovo e non meno aspro sistema di giustizia.[66] I sequestratori erano ricercati e venduti essi stessi come schiavi. Fu ripristinata la sicurezza nelle strade e nei campi. Al tempo stesso, Aro collaborava con gli anziani del posto alla creazione di un codice di leggi rituali e di sanzioni così minuzioso e severo che chiunque era costantemente esposto al rischio di entrare in urto con la legge.[67] Chiunque violasse un articolo veniva inviato ad Aro e poi trasportato fino alla costa, mentre il suo accusatore riceveva il proprio compenso in barre di rame.[68] Secondo alcuni resoconti dell’epoca, se un uomo non amava più sua moglie e aveva

bisogno di cerchi d’ottone poteva presentarsi facendo presenti le proprie ragioni per venderla e i vecchi del villaggio, che ottenevano una percentuale sui profitti, si dicevano quasi sempre d’accordo.[69]

Ma il trucco più ingegnoso delle società mercantili fu quello di favorire la disseminazione di una società segreta chiamata Ekpe, famosa soprattutto per organizzare magnifiche mascherate e iniziare i propri membri a misteri segreti, ma funzionava anche da meccanismo segreto per sostenere il sistema dei debiti.[70] Per esempio, solo a Calabar, la società Ekpe aveva diritto a tutta una serie di sanzioni, a cominciare dai boicottaggi (era vietato a tutti i membri fare affari con un debitore insolvente), per arrivare a multe, pignoramenti, arresti e infine esecuzioni (le vittime più sfortunate rimanevano legate agli alberi con la mascella inferiore asportata, come avvertimento per gli altri gruppi).[71] Un sistema ingegnoso, in particolare, perché queste società concedevano sempre a chiunque di acquistare le proprie azioni – salendo, se si poteva pagare la quota, lungo i nove gradi d’iniziazione – e contraevano anche le esazioni, nella forma dei cerchi d’ottone di cui li rifornivano quegli stessi mercanti. A Calabar il programma di sottoscrizione per ogni grado era il seguente:[72]

Grado	Quota
1. Nyampi 2. Oku Akana 3. Brass 4. Makanda	300 casse di cerchi d’ottone, ognuno del valore di £ 2,9 (totale £ 735 per i primi 4 gradi)
5. Makara 6. Mboko Mboko 7. Bunko Abonko 8. Mboko Nya Ekpo 9. Ekpe	50 casse di cerchi d’ottone per ognuno dei gradi inferiori

In altre parole, era piuttosto costoso. Ma l’appartenenza a questa società divenne l’emblema principale di onore e distinzione. La quota d’iscrizione era indubbiamente meno esorbitante nelle comunità più piccole e lontane, ma l’effetto era lo stesso: in migliaia

si ritrovarono in debito con i mercanti, sia per le quote richieste per iscriversi sia per i beni di commercio forniti (soprattutto tessuti e metalli usati per creare gli abiti e i costumi degli spettacoli dell'Ekpe, debiti che loro stessi quindi erano responsabili di esigere a se stessi e regolarmente pagati in persone umane, cedute apparentemente come pegni).

Come funzionava in pratica il sistema? Cambiava molto di luogo in luogo. Nel distretto di Afikpo, una parte remota del corso superiore del Cross River, leggiamo che gli affari quotidiani (l'acquisto di cibo, per esempio) erano condotti, come tra i tiv, «senza scambio o uso di moneta». I cerchi d'ottone, forniti dalle società mercantili, erano impiegati per comprare e vendere schiavi, e soprattutto come moneta sociale, «usata per doni e per pagare i funerali, i titoli d'onore e altre cerimonie».[73]

Gran parte dei pagamenti di questi titoli e cerimonie aveva a che fare con le società segrete che i mercanti introdussero nell'area. Tutto questo assomiglia in parte all'organizzazione dei tiv, ma la presenza dei mercanti garantiva che gli effetti sarebbero stati differenti:

Ai vecchi tempi, se qualcuno finiva nei guai o si indebitava nelle parti superiori del Cross River, e aveva bisogno di soldi, era solito dare «in pegno» uno o più dei suoi figli o un altro membro della propria famiglia o della propria casa a uno dei commercianti akunakuna, che periodicamente visitavano il villaggio. Oppure compiva una spedizione in un villaggio confinante, catturava un bambino e lo vendeva agli stessi trafficanti.[74]

Questo brano ha senso solo se si riconosce che i debitori erano, in funzione della loro appartenenza alle società segrete, anche esattori. Il rapimento dei bambini fa riferimento alla pratica locale del *panyarring*, diffusa in tutta l'Africa occidentale, con la quale i creditori che disperavano di veder ripagato il denaro prestato si presentavano nella comunità del debitore con un gruppo di uomini armati e si impossessavano di qualsiasi cosa – persone, beni, animali domestici – che si potesse facilmente portare via, e poi tenevano gli ostaggi come forma di garanzia.[75] Non importa se le persone o i beni fossero parte delle proprietà del debitore o dei suoi parenti.

Andavano bene anche la capra o i figli del vicino, dal momento che il fine della spedizione era fare pressione sociale su chiunque avesse il denaro. Scrive William Bosman: «Se il debitore è un uomo onesto e il debito è giusto, si dà immediatamente da fare per la soddisfazione dei suoi creditori e per liberare i suoi compaesani».[76] In realtà, si trattava di un espediente piuttosto efficace in un contesto in cui non c'era alcuna autorità centrale, dove le persone sentivano un profondo senso di responsabilità verso gli altri membri della comunità e non si preoccupavano di tutti gli altri. Nel caso della società segreta di cui sopra, il debitore probabilmente avrebbe pagato i propri debiti, reali o immaginari, verso chi stava fuori dall'organizzazione, per non dover perdere i propri familiari.[77]

Espedienti non sempre efficaci. Spesso i debitori erano costretti a impegnare continuamente i figli o altre persone del proprio circuito familiare, fino a quando non c'era altra possibilità che dare in pegno se stessi.[78] All'apice del commercio degli schiavi, il «pegno» era poco più che un eufemismo. La distinzione tra pegni e schiavi era in gran parte scomparsa. I debitori, come i loro familiari, si ritrovarono tradotti di forza ad Aro, poi nelle mani dei britannici e infine, ai ceppi e incatenati, ammassati in piccoli vascelli schiavisti e spediti oltreoceano per essere venduti nelle piantagioni.[79]

Se i tiv erano ossessionati dalla visione di un'insidiosa organizzazione segreta che attirava insospettabili vittime nelle trappole del debito, al punto che queste giungevano a saldare i debiti con i corpi dei propri figli e infine con il proprio corpo, la ragione era forse che queste storie orribili stavano veramente accadendo a una distanza di poche centinaia di chilometri. Neanche l'uso dell'espressione «debito di carne» sembra inappropriato. I trafficanti di schiavi forse non riducevano le proprie vittime a carne, ma le consideravano nient'altro che corpi. Essere uno schiavo significava venire strappato dalla propria famiglia, dai parenti, dagli amici e dalla comunità; essere spogliato del proprio nome, dell'identità e della dignità, di tutto ciò che ci rende una persona piuttosto che una mera macchina umana capace di comprendere gli ordini. Gli schiavi non avevano neanche la possibilità di sviluppare durature relazioni umane. La maggior parte di quelli che finivano

nelle piantagioni caraibiche o americane doveva lavorare fino alla morte.

È rilevante il fatto che questi corpi venivano estratti attraverso i meccanismi stessi dell'economia umana, sulla base del principio che le vite umane sono il valore fondamentale, con il quale non si possono fare comparazioni. Al contrario, queste stesse istituzioni – le quote per l'iniziazione, gli strumenti per calcolare la colpa e il rimborso, le monete sociali e le garanzie di pegno sul debito – si trasformarono nel loro opposto: gli ingranaggi cominciarono a funzionare a rovescio e, come avevano percepito i tiv, i dispositivi e i meccanismi destinati alla creazione di esseri umani collassarono su se stessi e divennero strumenti per la loro distruzione.

Non voglio lasciare al lettore l'impressione che questo scenario sia caratteristico solo dell'Africa. Le stesse situazioni si possono trovare in opera in ogni luogo in cui le economie umane sono venute a contatto con le economie commerciali (in particolare, con economie commerciali ad avanzata tecnologia militare e una richiesta insaziabile di lavoro umano).

Esperienze simili si possono osservare un po' ovunque nell'Asia sudorientale, in particolare in quei popoli che vivevano nelle isole e sulle colline ai margini dei regni più grandi. Come ha sottolineato uno dei più importanti storici della regione, Anthony Reid, il lavoro in tutta l'Asia sudorientale è stato a lungo organizzato soprattutto attraverso relazioni di schiavitù del debito.

Anche in società relativamente semplici e poco penetrate dal denaro c'erano bisogni rituali che implicavano spese sostanziali (per esempio, il pagamento del prezzo della sposa per il matrimonio e lo sgozzamento di un bufalo alla morte di un familiare). Le fonti riferiscono spesso che questi bisogni rituali erano la ragione più frequente dell'indebitamento dei poveri verso i ricchi [...].[80]

Consideriamo come esempio la pratica, osservata dalla Thailandia al Sulawesi, con cui un gruppo di poveri fratelli si rivolgeva a un ricco patrono per pagare le spese del matrimonio di un fratello. Il patrono a quel punto viene da questi chiamato «signore». Si tratta di una relazione patrono-cliente: il fratello può essere obbligato di tanto in tanto a fare qualche lavoretto o a

comparire nel gruppo del patrono nelle occasioni in cui questi dovrà suscitare una buona impressione. Non dovrà fare molto di più ma, da un punto di vista tecnico, questi è il proprietario dei suoi bambini e «può anche riprendersi la moglie che ha fornito al suo servo se questi non adempie ai propri doveri».[81]

Abbiamo sentito storie simili a quelle africane anche altrove: contadini che offrono in pegno se stessi o i membri della propria famiglia, o giocano d'azzardo puntando su loro stessi a rischio di diventare schiavi; principati le cui sanzioni prendono invariabilmente la forma di multe molto pesanti. «Queste multe molto spesso non si potevano pagare e l'uomo condannato, assieme alle persone che dipendevano da lui, diventava un servo del sovrano, o della parte offesa, o di chiunque fosse grado di pagare per lui quella multa.»[82] Reid sostiene che gran parte di questo meccanismo fosse relativamente innocuo, al punto che i poveri potevano contrarre dei debiti con il preciso scopo d'indebitarsi con dei patroni ricchi, che nei tempi difficili erano in grado di rifornirli di cibo, di un tetto e di una moglie. Ovviamente non si trattava di «schiavitù» nel senso stretto del termine, a meno che il patrono non decidesse di inviare qualcuno dei suoi servi a qualche lontano creditore in città come Majapahit o Ternate, dove potevano ritrovarsi a sgobbare nella cucina di un magnate o in una piantagione di pepe come schiavi.

Si tratta di un punto da sottolineare perché uno degli effetti del commercio degli schiavi è che la gente che non vive in Africa si costruisce un'immagine del continente disperatamente violenta, di un luogo selvaggio insomma (un'immagine che ha avuto effetti disastrosi per le persone che ci vivevano). Può essere più adatto allora prendere in considerazione la storia di un paese spesso rappresentato in maniera antitetica: Bali, la famosa «terra dei diecimila templi», un'isola dipinta nei testi di antropologia e nelle brochure dei turisti come abitata esclusivamente da artisti placidi e sognatori che trascorrono il loro tempo disponendo fiori ed eseguendo dei repertori di danza sincronizzati.

Nel XVII e XVIII secolo, Bali non aveva ancora acquistato questa fama. All'epoca era ancora divisa in una dozzina di piccoli e litigiosi regni, tra loro in stato quasi permanente di guerra. In effetti,

la reputazione tra i mercanti e gli ufficiali olandesi che avevano una base sicura nella vicina Giava era diametralmente l’opposto di quella che l’isola gode ai nostri giorni. I balinesi erano considerati un popolo violento e incivile, dominato da nobili decadenti, dipendenti dall’oppio, che avevano costruito la propria fortuna quasi esclusivamente sulla vendita dei loro sudditi agli stranieri come schiavi. All’epoca in cui gli olandesi arrivarono a detenere il pieno controllo di Giava, Bali si era trasformata in una riserva per l’esportazione di esseri umani (in particolare c’era una grande richiesta di giovani donne balinesi nelle città di tutta la regione come prostitute e concubine).[83] Nel momento in cui l’isola fu inclusa nel commercio degli schiavi, l’intero apparato sociale e politico venne trasformato in un meccanismo per l’estrazione coatta di donne. Anche all’interno dei villaggi, i matrimoni comuni prendevano la forma del «matrimonio per cattura»: talvolta erano finte fughe d’amore, veri e propri sequestri violenti, in seguito ai quali il sequestratore pagava la famiglia della donna per ricomporre la faccenda.[84] Ma se una donna era stata catturata da qualcuno d’importante non si offriva alcun rimborso. Ancora negli anni sessanta del secolo scorso, gli anziani ricordavano che le giovani donne più belle erano tenute nascoste dai loro genitori:

[...] ed era loro proibito portare offerte nei templi, dove correvano il rischio che cadesse su di loro lo sguardo del re e che qualcuno le spingesse nei quartieri femminili rigidamente sorvegliati del palazzo, dove gli occhi degli uomini non potevano sollevarsi dal pavimento. Una volta lì, c’erano poche possibilità che una ragazza diventasse la legittima moglie di casta bassa (*penawing*) del raja [...] più probabilmente, dopo aver assecondato per pochi anni le sue brame licenziose, sarebbe diventata nient’altro che una serva o una schiava.[85]

Oppure, se si fosse innalzata in una posizione tale che le altre mogli di casta alta potessero vedere in lei una rivale, rischiava di essere avvelenata oppure mandata a soddisfare le richieste dei soldati in un bordello cinese di Giacarta, o a ripulire i vasi da notte nella casa del proprietario francese di una piantagione nell’isola di Réunion.[86] Nel frattempo, i codici legali reali furono riscritti

secondo le forme dell’epoca, con l’eccezione che qui la forza della legge era diretta soprattutto e in maniera esplicita contro le donne. Non solo i criminali e i debitori venivano ridotti in schiavitù e deportati, ma ogni uomo sposato aveva il potere di ripudiare sua moglie e di renderla automaticamente proprietà del sovrano locale, che poteva disporne secondo i suoi desideri. Anche una donna il cui marito moriva prima che lei avesse messo al mondo figli maschi poteva essere condotta al palazzo ed essere poi venduta all’estero.[87]

Come spiega Adrian Vickers, anche i famosi combattimenti di galli di Bali – tanto familiari a ogni studente del primo anno del corso di antropologia – erano promossi in origine dalla corte reale per reclutare merce umana:

I re contribuivano a indebitare la gente allestendo grandi combattimenti di galli nelle loro capitali. La passione e la prodigalità incoraggiate da questo sport eccitante condussero molti contadini a scommettere più di quanto potessero permettersi. Come con il gioco d’azzardo, la speranza della ricchezza e il dramma della competizione alimentavano ambizioni che pochi potevano permettersi e alla fine del giorno, quando l’ultimo sperone si era immerso nel petto dell’ultimo gallo, molti contadini non avevano più né casa né famiglia in cui fare ritorno. Loro, le loro mogli e i loro bambini sarebbero stati venduti a Giava.[88]

Riflessioni sulla violenza

Ho cominciato questo libro ponendo una domanda: com’è possibile che un’obbligazione, un impegno morale tra delle persone arrivi a essere concepito nelle forme del debito e pertanto finisca per giustificare comportamenti che altrimenti sembrerebbero decisamente immorali?

All’inizio di questo capitolo ho avanzato una risposta, facendo una distinzione tra economie commerciali e ciò che io chiamo «economie umane», ovvero quelle in cui il denaro agisce innanzitutto come «moneta sociale» per creare, conservare o recidere relazioni tra persone piuttosto che per acquistare oggetti.

Come ha dimostrato in maniera persuasiva Rospabé, è una qualità tipica delle monete sociali il non essere mai veramente l'equivalenza di una persona. Al massimo, servono a ricordare che gli esseri umani non possono mai essere equivalenti a qualcosa, neanche gli uni agli altri. Niente può sostituire un uomo morto, nemmeno altri uomini con uno stesso nome e nella stessa condizione sociale, come il fratello del morto, o una concubina che darà alla luce un figlio che si chiamerà come il morto, o una moglie-fantasma che metterà al mondo un bambino che s'impegnerà a vendicare un giorno la sua morte.

In un'economia umana, ogni persona è unica e il suo valore incomparabile, perché ognuno è un nesso inimitabile di relazioni con gli altri. Una donna può essere una figlia, una sorella, un'amante, una rivale, una compagna, una madre, una coetanea e una guida, per differenti persone e in maniere diverse. Ogni relazione è unica, anche in una società in cui queste relazioni sono sostenute attraverso un continuo scambio in ogni senso di oggetti generici, come i tessuti di rafia o i mazzi di barre di rame. In un certo senso, questi beni ti rendono ciò che sei: lo illustra il fatto che gli oggetti usati come moneta sociale sono spesso altrimenti utilizzati per vestire o decorare il corpo umano, sono cioè oggetti che ci aiutano a essere ciò che siamo agli occhi degli altri. Ma come i nostri vestiti in realtà non ci definiscono veramente, una relazione tenuta in piedi dallo scambio di rafia è sempre qualcosa di più di quel che appare.[89] Ovvero che la rafia, a sua volta, è sempre qualcosa di meno. Perciò ritengo che Rospabé avesse ragione a evidenziare che in queste economie il denaro non può mai sostituire una persona: il denaro è una maniera per riconoscere che il debito non si può pagare. Ma anche l'idea che una persona possa prendere il posto di una persona, che una sorella sia in certo modo uguale a un'altra, non è in alcun modo dimostrabile. In tal senso, l'espressione «economia umana» è una lama a doppio taglio: tutto sommato si tratta sempre di *economie*, cioè di sistemi di scambio in cui le qualità sono ridotte a quantità, permettendo calcoli in termini di profitti e perdite, anche se questi calcoli sono semplicemente una faccenda di uno uguale a uno (come lo scambio della sorella) o uno

meno uno uguale zero (come nella faida).

Come funziona questo sistema di calcolo? Com'è possibile trattare le persone come se fossero identiche? L'esempio dei lele ci fornisce un consiglio: per fare di un essere umano un oggetto di scambio, per esempio per rendere una donna equivalente a un'altra donna, bisogna innanzitutto sottrarla al suo contesto, ovvero toglierla dalla rete di relazioni che fanno di lei quel che è, trasformandola un valore generico capace di essere addizionato o sottratto e quindi usato come mezzo per misurare un debito. Per far questo è necessaria una certa violenza. Ce ne vuole anche di più per renderla equivalente a una barra di camwood ed è richiesta un'enorme dose di violenza sistematica per privarla completamente del suo contesto al punto da ridurla in schiavitù.

Devo cercare di essere più chiaro. Non sto usando la parola «violenza» in senso metaforico. Non parlo soltanto di violenza concettuale, ma della minaccia concreta di ossa rotte e carne contusa, di pugni e calci; nella stessa maniera in cui gli antichi ebrei parlavano delle loro figlie «in schiavitù»: non usavano immagini poetiche, ma facevano riferimento in senso letterale a nodi e catene.

A molti di noi non piace parlare troppo della violenza. Chi è così fortunato da avere una vita relativamente confortevole, al sicuro in una moderna città, tende ad agire come se la violenza non esistesse o, quando qualcuno gliela ricorda, a concludere che il mondo «al di fuori» sia uno spazio terribile e brutale, nei confronti del quale non si può fare nulla. L'istinto ci permette di non pensare troppo al grado di violenza che definisce le nostre stesse esistenze quotidiane, o non considerare l'eventualità di una minaccia violenta (faccio spesso osservare che cosa succederebbe se si provasse a sostenere il proprio diritto di entrare in una biblioteca universitaria americana senza una tessera identificativa valida), o ad amplificarne l'importanza o almeno la frequenza (pensiamo a cose tipo la guerra, il terrorismo e il crimine violento). Il ruolo della forza nel dare una struttura alle relazioni umane è più esplicito in quelle che chiamiamo «società tradizionali», anche se spesso in molte di queste società la possibilità di essere assaliti fisicamente è più bassa che nella nostra città. Ecco una storia dal regno Bunyoro, nell'Africa

orientale:

Una volta un uomo si spostò in un nuovo villaggio. Voleva scoprire com'erano i suoi vicini. Così, nel mezzo della notte, cominciò a far finta di picchiare la propria moglie per vedere se i vicini si sarebbero fatti vivi e avrebbero protestato contro di lui. Ma non la picchiò davvero: al suo posto picchiò una pelle di capra, mentre sua moglie urlava e strillava che la stava ammazzando. Nessuno si fece vivo e il giorno dopo l'uomo e sua moglie raccolsero le loro cose e lasciarono quel villaggio per andare a cercare un altro posto in cui vivere.[90]

La morale è ovvia. In un villaggio degno di questo nome, i vicini avrebbero dovuto accorrere, trattenere l'uomo e chiedergli di spiegare che cosa avesse fatto la donna per meritarsi un trattamento del genere. La disputa sarebbe diventata una questione collettiva, per concludersi poi in un accordo. La gente dovrebbe vivere così. Nessun uomo o donna dotati di ragione vorrebbero vivere in un posto in cui i vicini non si preoccupano degli altri.

A suo modo è una storia significativa e affascinante, ma bisogna ancora chiedersi: come avrebbe reagito una comunità – anche quella che l'uomo della storia considererebbe la propria – se avesse pensato che *lei* stava picchiando *lui*?[91] Credo che conosciamo tutti la risposta. Il primo caso avrebbe condotto alla preoccupazione, il secondo al ridicolo. Nell'Europa del XVI e del XVII secolo, i giovani abitanti dei villaggi allestivano delle scenette satiriche per prendersi gioco dei mariti picchiati dalle proprie mogli, e li facevano anche sfilare per la città montando un asino al contrario così che chiunque potesse deriderli.[92] Nessuna società africana, per quel che ne so io, ha mai raggiunto livelli di questo genere (e nessuna società africana ha mai bruciato tante streghe come l'Europa occidentale di quegli anni, che era sicuramente un luogo particolarmente selvaggio). Tuttavia, come in gran parte del mondo, l'idea che ci fossero una forma di brutalità legittima e un'altra priva di legittimità, era il contesto in cui si organizzavano le relazioni tra i sessi.[93]

Quel che voglio sottolineare è che c'è un legame diretto tra quel fatto e la possibilità di scambiare una vita per un'altra. Agli

antropologi piace costruire diagrammi per rappresentare graficamente i modelli di matrimonio privilegiati in una società. Diagrammi che a volte possono essere piuttosto belli:[94]

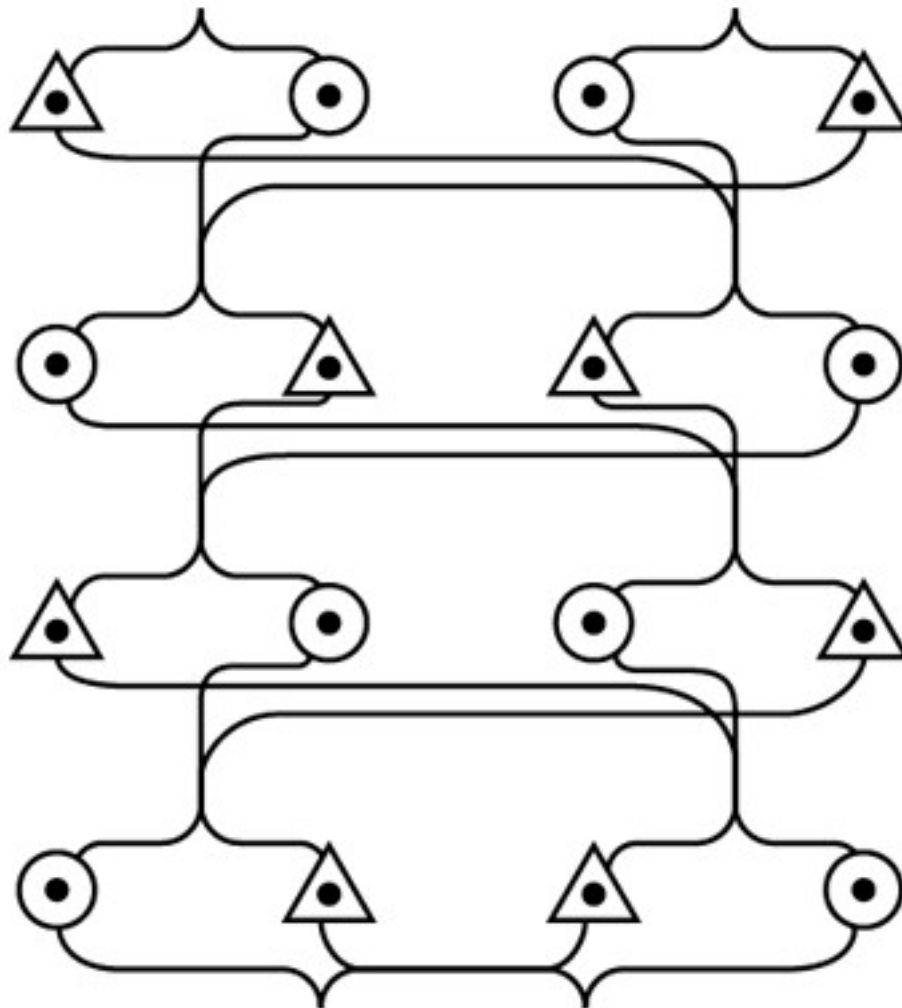



Diagramma ideale di matrimoni tra cugini bilaterali.

Altre volte invece hanno soltanto una certa elegante semplicità, come questo diagramma che illustra un esempio di scambio sororale nei tiv:[95]

Gli esseri umani, lasciati liberi di seguire i propri desideri, di rado si organizzano in modelli simmetrici. Ma una simmetria si impone al prezzo di terribili costi umani. Nel caso dei tiv, Akiga descrive la situazione con queste parole:

Nel vecchio sistema un anziano che aveva una pupilla poteva sempre sposare una giovane ragazza, non importa quanto fosse vecchio, anche se fosse stato un lebbroso senza mani e piedi: nessuna ragazza avrebbe osato rifiutarlo. Se un altro uomo fosse stato attratto da una sua pupilla, poteva tenersela per sé e darne un'altra al vecchio contro la sua volontà, in cambio. La ragazza avrebbe dovuto andare con il vecchio, portando con dolore la sua borsa di pelle di capra. Se fosse tornata nella casa dei genitori, il suo proprietario l'avrebbe presa, picchiata e poi restituita al vecchio. Il vecchio sarebbe stato soddisfatto, avrebbe ghignato fino a mostrare i suoi molari anneriti. «Dovunque andrai» le avrebbe detto «ti riporteranno sempre qui da me. Quindi smetti di preoccuparti e sistemati qui come mia moglie.» La ragazza si affliggeva e avrebbe voluto essere ingoiata dalla terra. Certe donne si pugnalavano da sole quando venivano consegnate a un vecchio contro la loro volontà. Ma nonostante tutto questo, i tiv non se ne preoccupavano.[96]

L'ultima riga dice tutto. Potrebbe sembrare ingiusto (i tiv evidentemente se ne preoccupavano abbastanza, al punto di eleggere Akiga come loro primo rappresentante in Parlamento, sapendo che avrebbe proposto una legge per mettere al bando

queste pratiche), ma serve a comprendere qual è il vero punto: il fatto che alcuni tipi di violenza erano considerati moralmente accettabili.[97] Nessun vicino si sarebbe precipitato per intervenire se un guardiano stava picchiando una pupilla in fuga. E se anche l'avesse fatto, sarebbe stato per chiedere di usare mezzi più gentili al fine di restituire la ragazza al legittimo marito. E il «matrimonio di scambio» era possibile solo perché le donne sapevano che i loro vicini e i loro stessi genitori si sarebbero comportati proprio in questo modo.

Ecco cosa voglio dire quando parlo di persone «strappate dal loro contesto».

I lele furono abbastanza fortunati da riuscire in gran parte a sottrarsi alle devastazioni del commercio di schiavi: seduti di fatto sull'orlo dell'abisso, dovettero fare sforzi eroici per tenere lontana quella minaccia. Nondimeno, in entrambi i casi c'erano meccanismi per poter portar via con la forza le giovani donne dalle loro case ed è proprio questo che le rendeva scambiabili (anche se in ogni caso un principio affermava che una donna potesse essere scambiata solo con un'altra donna). Le poche eccezioni a questa regola, in cui si poteva scambiare le donne per altre cose, apparvero in connessione diretta con la guerra e la schiavitù, ossia quando il livello di violenza aumentava in maniera significativa.

La tratta degli schiavi amplificava la violenza su una scala differente. Stiamo parlando, in termini geografici e storici, di una distruzione dalle proporzioni di un genocidio comparabile solo con eventi come la soppressione delle civiltà del Nuovo Mondo o l'Olocausto. E non voglio in nessun modo prendermela con le vittime: proviamo solo a immaginare che cosa accadrebbe nelle nostre società se un gruppo di alieni comparisse all'improvviso dallo spazio, armato di una tecnologia militare indistruttibile, un'infinita ricchezza e nessuna forma riconoscibile di moralità: all'annuncio che sarebbero disposti a pagare un milione di dollari per ogni lavoratore umano, in molti non si porrebbero troppe domande. Ci sarà sempre un pugno di persone prive di scrupoli disposte ad approfittarsi di una tale situazione. E un pugno di persone è quel che basta.

Gruppi come la confederazione di Aro rappresentano una strategia troppo familista, utilizzata dai fascisti, dalle mafie e dai criminali di destra un po’ ovunque: prima danno sfogo alla violenza criminale di un mercato senza limiti, in cui qualsiasi cosa è in vendita e il prezzo della vita diventa estremamente economico; poi salgono sul palco e si offrono per ripristinare l’ordine (un ordine che nella sua durezza lascia intatti tutti gli aspetti vantaggiosi del caos che lo precedeva). La violenza viene quindi mantenuta all’interno delle strutture della legge. Questi racket finiscono quasi sempre per far valere un severo codice d’onore in cui la moralità si riduce a pagare i propri debiti.

Se questo fosse un libro differente, potrei riflettere su un curioso parallelismo tra le società del Cross River e Bali: entrambe conobbero una magnifica esplosione di creatività artistica (le maschere ekpe del Cross River influenzarono l’opera di Picasso) che prese la forma, innanzitutto, di rappresentazioni teatrali effervescenti, piene di musica elaborata, splendidi costumi e danze stilizzate – una sorta di ordine politico alternativo nella forma di uno spettacolo immaginario – nel momento preciso in cui la vita quotidiana diventava un gioco pericoloso in cui ogni passo sbagliato poteva significare la schiavitù. Qual è il collegamento fra queste due situazioni? Si tratta di un quesito interessante ma non abbiamo risposte in questo momento. Ai nostri scopi, la domanda fondamentale dovrebbe essere: era un fenomeno comune? La tratta degli schiavi africani era, come ho già detto, una catastrofe senza precedenti, ma le economie commerciali avevano già estratto schiavi dalle economie umane per migliaia di anni. Si tratta di una pratica vecchia quanto la civiltà. La questione che vorrei porre è: fino a che punto questa pratica è in realtà costitutiva della stessa civiltà?

Non sto parlando strettamente della schiavitù, ma di un processo volto a separare le persone dalle loro reti di mutuo impegno, da una storia condivisa e dalla responsabilità collettiva, che le rendono quel che sono, in modo da far sì che diventino scambiabili (ovvero sottomesse alla logica del debito). La schiavitù è solo il punto finale di questa logica, la forma più estrema di un simile sviluppo. Ma addurre questa ragione ci fornisce una chiave di

accesso al processo nel suo insieme. Inoltre, a causa del suo ruolo storico, la schiavitù ha dato forma alle nostre tesi e alle nostre istituzioni fondamentali in maniere di cui non siamo più consapevoli da tempo, al punto che non riconosceremmo la loro influenza probabilmente neanche se volessimo. Se siamo diventati una società del debito è perché il retaggio della guerra, della conquista e della schiavitù non ci ha mai completamente abbandonati. È ancora lì, inculcato nei nostri concetti più intimi di onore, proprietà e libertà, ma non riusciamo più a vederlo. Nel prossimo capitolo, descriverò come tutto questo è successo.

7. Onore e degradazione
(o dei fondamenti della civiltà contemporanea)

UR [HAR]: sost., fegato, milza, cuore, anima, volume, corpo principale, fondamento, prestito, obbligazione, interesse, surplus, profitto, debito a interesse, saldo, donna schiava.

Antico dizionario sumero[1]

Rendere a ciascuno il dovuto.

SIMONIDE

Nel precedente capitolo abbiamo passato in rassegna le maniere in cui le economie umane, con le loro monete sociali – usate per misurare, valutare e conservare le relazioni tra le persone e solo incidentalmente per acquistare beni materiali – possono essere trasformate in qualcos'altro. Ci siamo resi conto che non possiamo ragionare su questi argomenti senza prendere in considerazione il ruolo della violenza fisica nuda e cruda. Nel caso della tratta degli schiavi in Africa, si aveva a che fare innanzitutto con violenza imposta dall'esterno. Ma la brutalità e la velocità di quel fenomeno ci forniscono una sorta di fermo-immagine di un processo che in altre epoche e in altri luoghi deve essersi verificato con modalità più lente e fortuite. Per questo abbiamo ogni ragione di credere che la schiavitù, con la sua capacità di sradicare gli esseri umani dal loro contesto per trasformarli in astrazioni, abbia giocato un ruolo chiave nell'apparizione dei mercati un po' ovunque.

Che cosa succede allora quando il processo si verifica in maniera più lenta? Sembra che gran parte di questa storia sia andata persa in maniera definitiva, dal momento che sia in Medio Oriente che nel Mediterraneo la maggior parte dei momenti critici di questi sviluppi si è realizzata poco prima dell'avvento della documentazione scritta. Tuttavia a grandi linee il processo può

essere ricostruito. La maniera migliore per farlo, a mio parere, è cominciare da un singolo concetto, un po' strano e irritante: il concetto di «onore», che può essere considerato una sorta di artefatto o anche un geroglifico, un frammento conservato dalla storia che sembra custodire in maniera compressa al suo interno quasi tutto ciò che stiamo cercando di comprendere. Da un lato, la violenza: gli uomini che vivono in maniera violenta, siano soldati o gangster, sono quasi sempre ossessionati dall'onore e molto spesso è proprio l'onore a giustificare i loro atti violenti. Dall'altro lato, il debito. Noi parliamo sia di «debiti d'onore» sia di «onorare i propri debiti». In effetti, il passaggio dall'uno all'altro è il miglior modo per vedere come i debiti emergano dagli impegni, anche se la relazione d'onore rimanda in maniera insistente all'idea che i debiti finanziari non siano i più importanti: echi di ragionamenti che, attraverso la Bibbia e i libri vedici, risalgono all'alba stessa del mercato. Può sembrare provocatorio, dal momento che il concetto di onore non ha significato senza la possibilità della degradazione, ma ricostruire questa storia dimostra quanto i nostri concetti fondamentali di libertà e moralità abbiano preso forma all'interno di istituzioni – a cominciare dalla schiavitù, ma non solo – su cui non vorremmo soffermarci a pensare.

Per sottolineare alcuni paradossi collegati alla questione e far comprendere qual è la posta in palio, consideriamo la storia di un uomo che è sopravvissuto a questa trasformazione epocale: Olaudah Equiano, nato attorno al 1745 in una comunità rurale non troppo distante dai confini del regno del Benin. Rapito dalla sua abitazione all'età di undici anni, Equiano venne in seguito venduto a schiavisti britannici che operavano nella Baia del Biafra, da cui fu prima imbarcato verso le Barbados per essere poi spedito in una piantagione coloniale in Virginia.

Le successive avventure di Equiano – che furono molte – sono narrate nella sua autobiografia: *L'incredibile storia di Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, detto l'Africano*, pubblicata nel 1789. Dopo aver passato gran parte della guerra dei Sette anni trasportando polvere da sparo su una fregata britannica, gli promettono la libertà. Ma questo impegno non viene mantenuto e lo

vendono a diversi proprietari, che ogni volta gli promettono la libertà mentendo e poi si rimangiano la parola, fino a quando si ritrova nelle mani di un mercante quacchero in Pennsylvania, che finalmente gliela concede. Nel corso dei suoi ultimi anni diviene un mercante di successo riconosciuto dalla legge, autore di bestseller, esploratore artico e infine una delle voci principali dell'abolizionismo inglese. La sua eloquenza e la forza della storia della sua vita giocarono un ruolo significativo nel movimento che condusse all'abolizione britannica della tratta degli schiavi nel 1807.

I lettori del libro di Equiano sono spesso confusi da un aspetto della storia: per gran parte della sua giovinezza non era stato contrario all'istituzione della schiavitù. A un certo punto, mentre stava risparmiando denaro per comprarsi la libertà, arrivò addirittura per un breve tempo a trovarsi un lavoro che implicava l'acquisto di schiavi in Africa. Equiano si avvicinò alla posizione abolizionista solo dopo essersi convertito al metodismo e aver incontrato attivisti religiosi contrari alla tratta degli schiavi. Molti si sono chiesti: perché ci ha messo così tanto? Chi più di lui avrebbe dovuto comprendere immediatamente le ragioni per opporsi alla schiavitù?

Sembrerà strano, ma la risposta va cercata proprio nell'integrità di quest'uomo. Una cosa che colpisce del libro è che Equiano non fu solo un uomo di determinazione e intraprendenza infinite, ma soprattutto fu un uomo d'onore. Questo dette luogo a un terribile dilemma. Essere ridotto in schiavitù significa essere spogliato di ogni forma possibile di onore. Equiano voleva soprattutto riconquistare ciò che gli era stato tolto. Il problema è che per definizione l'onore è qualcosa che esiste solo agli occhi degli altri. Pertanto, per poter ripristinare l'onore perduto, uno schiavo deve necessariamente adottare le regole e gli standard della società che lo circonda, e questo significa che, almeno nella pratica, non poteva completamente ripudiare quelle istituzioni che lo avevano deprivato un tempo del suo onore.

A me sembra che quest'esperienza sia essa stessa uno degli aspetti della schiavitù più profondamente violenti: che l'unico modo di poter ricostruire l'onore perduto, di agire con integrità, fosse

quello di muoversi in accordo con i termini di un sistema che si sapeva, per traumatica esperienza personale, essere profondamente ingiusto. Si tratta di un altro esempio, forse, del bisogno di ragionare nel linguaggio del padrone, ma qui spinto a estremi insidiosi.

Tutte le società basate sulla schiavitù tendono a essere contrassegnate da questa dolorosa doppia consapevolezza: sapere che le questioni più alte per cui possiamo batterci sono sbagliate, ma al tempo stesso percepire che tutto ciò è nella natura delle cose. Questo può aiutare a spiegare perché, per gran parte della storia, quando gli schiavi si ribellavano contro i loro padroni, raramente lo facevano contro l'istituto della schiavitù. Ma il rovescio della medaglia vuole anche che i proprietari degli schiavi sembra avvertissero quanto la faccenda fosse perversa e innaturale. Gli studenti di diritto romano del primo anno un tempo dovevano imparare a memoria la seguente definizione:

SCHIAVITÙ istituzione in accordo allo *ius gentium* per cui una persona cade sotto i diritti di proprietà di un'altra, contrariamente al diritto di natura.[2]

Perlomeno la schiavitù è sempre stata percepita come qualcosa di brutto e indecente. Chi era troppo vicino a quel mondo veniva considerato corrotto. In particolare i commercianti di schiavi erano disprezzati in quanto bruti inumani. Per tutto il corso della storia, le giustificazioni morali della schiavitù sono state prese sul serio molto raramente anche da chi la praticava. Molte persone vedevano la schiavitù allo stesso modo della guerra: un affare disdicevole, sicuramente, ma bisognava essere ingenui per pensare di poterlo eliminare.

L'onore è dignità in eccesso

Allora, che cos'è la schiavitù? Ho già cominciato a suggerire una risposta nel precedente capitolo. Schiavitù in ultima analisi significa essere strappati al proprio contesto e quindi da tutte quelle relazioni sociali che costituiscono un essere umano. Detto in altra maniera, uno schiavo è in un certo modo un morto.

Queste furono le conclusioni a cui è arrivato il primo studioso che condusse un'estesa rassegna di quest'istituto, un sociologo

egiziano di nome Ali ’Abd al-Wahid Wafi, che viveva a Parigi nel 1931.[3] Egli sosteneva che ovunque, dal mondo antico fino all’America meridionale dell’epoca, le ragioni per cui una persona poteva essere ridotta in schiavitù erano le stesse:

1) per la legge del più forte:

a) per essersi arreso o catturato in guerra;

b) per essere la vittima di un sequestro o un’incursione;

2) come sanzione legale per un crimine (incluso il debito);

3) per l’autorità paterna (un padre che vende i propri figli);

4) per la volontaria decisione di vendersi come schiavo;[4]

Ovunque però la maniera considerata più legittima è quella della cattura in guerra. Tutte le altre implicano dei problemi morali. Il sequestro è evidentemente un atto criminale e i genitori che vendono i propri figli devono trovarsi in circostanze disperate.[5] Abbiamo letto di carestie in Cina così gravi che in passato migliaia di uomini arrivarono a castrarsi nella speranza di potersi vendere a corte come eunuchi, ma questo è anche segno di completo collasso sociale.[6] Anche i processi giudiziari potevano facilmente essere corrotti, cosa di cui gli antichi erano ben consapevoli, soprattutto quando si aveva a che fare con una riduzione in schiavitù per debito.

Per molti aspetti, la tesi di al-Wahid è un’ampia difesa del ruolo della schiavitù nell’islam (un fenomeno largamente criticato, dal momento che la legge islamica non ha mai eliminato la schiavitù, anche quando quell’istituto era in gran parte scomparso nel resto del mondo medievale). Secondo l’autore, è vero che Maometto non ha proibito la pratica della schiavitù, ma è anche vero che il primo califfato è il primo stato di cui abbiamo notizia, che sia veramente riuscito a eliminare certe pratiche (i sequestri, la vendita della prole e l’abuso giudiziario) riconosciute come un problema sociale da migliaia di anni, limitando la schiavitù ai prigionieri di guerra.

Il contributo più duraturo di questo libro tuttavia giace in una semplice domanda: che cosa hanno in comune tutte queste circostanze? La risposta di al-Wahid colpisce per la sua semplicità: si diventa schiavi in situazioni in cui l’unica alternativa è la morte. Questo caso si applica ovviamente alla guerra. Nel mondo antico, il vincitore aveva un potere totale sul vinto, inclusi donne e bambini,

che potevano tutti essere massacrati. Allo stesso modo, prosegue l'autore, i criminali erano condannati alla schiavitù solo nel caso di reati capitali che implicavano un'esecuzione, mentre chi vendeva se stesso o i propri figli era di solito a un passo dal morire di fame.[7]

Ma con questo non voglio dire che uno schiavo doveva la propria vita al suo proprietario perché altrimenti sarebbe morto.[8] Forse poteva essere vero al momento della sua riduzione in schiavitù, ma dopo che ciò avveniva, uno schiavo non aveva debiti, perché, per molti aspetti, uno schiavo *era* morto. Nel diritto romano, era affermato in maniera piuttosto esplicita. Se un soldato romano veniva catturato e perdeva la propria libertà, la sua famiglia si aspettava di leggere le sue ultime volontà e di poter disporre dei suoi beni. Se in seguito ritrovava la propria libertà, doveva ricominciare tutto daccapo, al punto di dover risposare quella donna che a quel punto era considerata sua vedova.[9]

Nell'Africa occidentale, secondo un antropologo francese, si applicavano gli stessi principi:

Quando, con la cattura, viene definitivamente sottratto al suo ambiente, il prigioniero è considerato socialmente *morto*, allo stesso titolo che se fosse stato vinto o ucciso in combattimento. Anticamente, presso i mande, quando i prigionieri di guerra erano condotti davanti ai vincitori, veniva loro offerto il *degue* (poltiglia di miglio e latte) – affinché non morissero a stomaco vuoto –, dopodiché si presentavano loro le armi affinché si uccidessero. Colui che rifiutava di farlo, veniva oltraggiato dal suo rapitore e trattenuto per essere asservito: egli aveva accettato il disprezzo col quale lo si privava della personalità.[10]

Le storie dell'orrore dei tiv a proposito di uomini che sono morti ma non sanno di esserlo, o riportati in vita dalle tombe per diventare servi dei loro assassini, o le storie sugli zombie di Haiti sembrano tutte fare leva su questo elemento essenziale del terrore della schiavitù: il fatto che lo schiavo sia una sorta di morto vivente.

In un libro intitolato *Slavery and Social Death* – sicuramente lo studio comparativo più approfondito dell'istituzione scritto finora – Orlando Patterson spiega in maniera esatta che cosa significasse essere strappati in modo completo e assoluto dal proprio contesto

sociale.[11] Innanzitutto, sottolinea l’autore, la schiavitù è diversa da ogni altra forma di relazione umana perché non è una relazione morale. I proprietari di schiavi potevano esprimersi nel linguaggio legale o paternalistico, ma stavano solo arrampicandosi sugli specchi e nessuno era disposto a credere loro: la schiavitù è una relazione che si basa solo sulla violenza e uno schiavo deve obbedire oppure sarà picchiato, torturato o ucciso, e di questo tutti sono consapevoli. In secondo luogo, essere socialmente morti significa che lo schiavo non ha relazioni morali che lo leghino a nessun altro: è estraneo ai suoi antenati, alla comunità, alla famiglia, al clan, alla città; non può stipulare contratti o fare promesse significative, se non per capriccio del suo signore; anche se si fa una famiglia, questa può essere rotta in qualsiasi momento. La relazione di forza bruta che lo lega al suo padrone è quindi l’unica relazione umana che in definitiva valga. Pertanto – e qui arriviamo al terzo elemento essenziale – la situazione dello schiavo era una situazione di assoluta degradazione. Deriva da qui lo schiaffo del guerriero dei mande: il prigioniero, avendo rifiutato l’ultima possibilità di salvare il proprio onore uccidendosi, deve riconoscere che da quel momento sarà considerato un essere spregevole.[12]

Ma al tempo stesso questa capacità di deprivare gli altri della loro dignità diviene per il padrone il fondamento del suo onore. Patterson osserva che in alcuni luoghi – e il mondo islamico ne offre numerosi esempi – gli schiavi non sono neanche messi a lavorare per produrre profitto: servono solo ai ricchi che hanno bisogno di circondarsi di una schiera di schiavi e servitori per una semplice ragione di status, cioè come simboli della propria magnificenza.

Ritengo che sia proprio questo a conferire al concetto di onore la sua evidente fragilità: gli uomini d’onore tendono a riunire in sé un senso di totale disinvoltura e fiducia nei propri mezzi, derivate dall’abitudine al comando, con un famigerato nervosismo, elevata permalosità verso gli insulti e mancanza di riguardi, la sensazione che un uomo (di solito è proprio un maschio) sia in certo modo umiliato e ridimensionato se si permette di lasciare insoluto anche un solo «debito d’onore». Questo perché l’onore non è la stessa cosa della dignità. Si potrebbe anche dire: l’onore è dignità in eccesso. È

un'accresciuta consapevolezza del potere e dei suoi rischi, che deriva dall'aver deprivato altri di potere e dignità, o almeno dalla consapevolezza che si potrebbe essere capaci di farlo. In altri termini, l'onore è quella dignità in eccesso che deve essere difesa con la spada o con il coltello (gli uomini violenti, come sappiamo tutti, sono sempre ossessionati dall'onore). Da qui l'*ethos* del guerriero che considera una sfida e tratta di conseguenza qualsiasi cosa assomigli a una mancanza di rispetto, come una parola o uno sguardo sconvenienti. Ma anche quando la violenza esplicita è stata in gran parte spinta fuori di scena, la discussione si focalizza sull'onore e sul senso di dignità che potrebbero andare perduti e quindi costantemente da difendere.

Il risultato è che ai nostri giorni la parola «onore» ha due significati contraddittori. Da un lato possiamo parlare di «onore» semplicemente come una forma d'integrità. Le persone per bene onorano i propri impegni. Questo è evidentemente il senso di «onore» valido per Equiano: essere un uomo onorevole significava essere una persona che dice la verità, obbedisce alle leggi, mantiene le proprie promesse, è onesto e coscienzioso nei suoi affari commerciali.[13] Ma il suo problema era che al tempo stesso «onore» significava qualcos'altro, che aveva a che fare con la violenza richiesta per ridurre gli esseri umani a beni.

Il lettore potrebbe obiettare: cosa c'entra tutto questo con le origini del denaro? La risposta, sorprendentemente, è: «Tutto». Alcune delle forme più arcaiche di denaro che conosciamo risultano essere state usate precisamente per misurare l'onore e la degradazione: vale a dire che il valore del denaro era, in definitiva, il valore del potere di trasformare gli altri in denaro. Il curioso caso delle *cumal* – la moneta di ragazze schiave dell'Irlanda medievale – ne è un'illustrazione drammatica.

Il prezzo dell'onore: l'Irlanda dell'Alto Medioevo

Per gran parte della sua storia antica, la situazione dell'Irlanda non è troppo differente da quella di molte società africane che

abbiamo visto alla fine del precedente capitolo. Era un'economia umana posta in maniera poco confortevole ai margini di un'economia commerciale in espansione. In aggiunta, in alcuni periodi era attivo un vivace commercio di schiavi. Come ha scritto uno storico: «L'Irlanda non aveva ricchezze minerarie e i beni di lusso stranieri potevano essere importati dai re irlandesi soprattutto in cambio di due beni d'esportazione: i bovini e le persone».[14] Non sorprende allora che i bovini e le persone fossero le due maggiori denominazioni monetarie. Ma dall'epoca delle prime documentazioni scritte, attorno al 600, il commercio di schiavi sembrava essersi estinto e la schiavitù era un'istituzione in declino, vista con severa disapprovazione dalla Chiesa.[15] Allora perché le *cumal* erano ancora usate come unità di rendicontazione, per registrare debiti che in realtà venivano pagati in bovini, in coppe, spille e altri oggetti d'argento o, nel caso di transazioni minori, in sacchi di frumento o d'avena? E c'è anche una domanda più ovvia: perché le donne? Nell'antica Irlanda c'erano molti schiavi maschi, ma nessuno sembra li usasse come moneta.

La gran parte di ciò che sappiamo dell'economia dell'Irlanda dell'Alto Medioevo proviene da fonti legali: una serie di codici redatti da una potente classe di giuristi e databili grosso modo dal VII al IX secolo. Sono comunque fonti eccezionalmente ricche d'informazioni. L'Irlanda all'epoca era ancora quasi totalmente un'economia umana estremamente rurale: gli irlandesi coltivavano frumento e sorvegliavano i bovini ma, al contrario dei tiv, gli abitanti dell'isola vivevano in case coloniche disperse sul territorio. C'erano solo pochi addensamenti urbani attorno ai monasteri che potevano assomigliare in un certo modo a piccole città. Sembra che mancassero quasi completamente i mercati, con alcune eccezioni sulle coste, battute da navi straniere (presumibilmente, soprattutto mercati di schiavi e bovini).[16]

Di conseguenza, il denaro era impiegato quasi esclusivamente a scopi sociali: doni, compensi per artigiani, dottori, poeti, giudici e intrattenitori, oltre a svariati pagamenti feudali (i signori regalavano dei bovini ai loro clienti che poi li rifornivano regolarmente di cibo). Gli autori dei codici legali non sapevano neanche come mettere un

prezzo a molti beni di uso quotidiano: brocche, cuscini, scalpelli, fetta di pancetta e altre cose del genere, che nessuno aveva mai comprato con il denaro.[17] Il cibo veniva condiviso nelle famiglie o consegnato ai superiori feudali, che nel corso di sontuosi festini lo redistribuivano ad amici, rivali e seguaci. Chi aveva bisogno di un attrezzo, di mobili o di abiti si rivolgeva a parenti che avevano le capacità artigianali richieste o pagava qualcuno per farli. Ma gli oggetti di per sé non erano in vendita. I re, a loro volta, affidavano le mansioni a differenti clan: c'era chi si occupava della produzione di cuoio, chi di vasi, chi di scudi... proprio quegli accordi farraginosi che i mercati in seguito riuscirono ad aggirare.[18]

Il denaro poteva essere prestato. C'era un sistema estremamente complesso di beni e garanzie per assicurarsi che i debitori avrebbero saldato quel che dovevano. Ma soprattutto il denaro era usato per pagare le ammende. Queste ammende erano infinite e meticolosamente elaborate nei codici, ma ciò che colpisce l'osservatore contemporaneo è che erano minuziosamente graduate a seconda del rango. Questo valeva per quasi tutti i «codici legali barbarici»: la misura della sanzione aveva di solito a che fare con la condizione sociale della vittima e con la natura del crimine, ma solo in Irlanda le cose erano organizzate in maniera tanto sistematica.

La chiave del sistema era il concetto di onore: alla lettera, «la faccia».[19] L'onore era la stima che si leggeva negli occhi degli altri, l'onestà, l'integrità e il carattere, ma anche il potere, nel senso della capacità di proteggere se stessi, la propria famiglia e i propri seguaci da qualsiasi forma di degradazione o insulto. Chi aveva il più alto livello di onore era considerato letteralmente un essere sacro e i suoi beni e le sue persone erano sacrosanti. Ciò che era piuttosto inusuale nel sistema celtico – e gli irlandesi si spinsero più avanti di tutti su tale assunto – è il fatto che l'onore potesse essere quantificato in maniera precisa. Ogni persona libera aveva il proprio «prezzo dell'onore»: il prezzo che si doveva pagare insultando la sua dignità. L'importo poteva variare. Il prezzo dell'onore di un re, per esempio, era di sette *cumal*, ovvero di sette ragazze schiave, e rappresentava il prezzo dell'onore standard per ogni essere sacro e quindi valeva anche per un vescovo o per un poeta affermato. Dal

momento che le ragazze schiave – tutte le fonti si affrettano a metterlo un'evidenza – di solito non venivano utilizzate in questi contesti come forma di pagamento, ciò significava che nel caso di un insulto alla loro dignità bisognasse pagare ventuno mucche da latte o ventuno once d'argento.[20] Il prezzo dell'onore di un contadino ricco era di due vacche e mezzo e lo stesso valeva per un piccolo signore, ma in questo caso si aggiungeva mezza vacca per ognuno dei suoi dipendenti liberi (e dal momento che un signore, per rimanere tale, doveva averne almeno cinque, il conto saliva a un totale di almeno cinque vacche).[21]

Il prezzo dell'onore non deve essere confuso col guidrigildo, ovvero con il prezzo della vita di un uomo o una donna. Se qualcuno uccideva un uomo, doveva pagare beni del valore di sette *cumal* come rimborso per quell'assassinio, a cui bisogna aggiungerne una per il suo prezzo dell'onore dal momento che la sua dignità era stata offesa. È interessante notare che nel caso di un re il prezzo del sangue coincideva con il prezzo dell'onore.

C'erano anche compensazioni per le ferite: se qualcuno feriva la guancia di un uomo, doveva pagare il prezzo dell'onore più il prezzo della ferita (un colpo al volto era per ovvie ragioni un danno cospicuo). Il problema era come calcolare la ferita, poiché questa variava in funzione del danno fisico e della condizione sociale della parte offesa. I giuristi irlandesi svilupparono un sistema ingegnoso per misurare le differenti ferite con diverse varietà di grano: un taglio sulla guancia del re era compensato in grani di frumento, quella su un contadino ricco in avena, quella su un piccolo affittuario in piselli. Una vacca era pagata per ciascuno.[22] Allo stesso modo, se qualcuno rubava una spilla o un maiale a un altro, doveva rimborsarlo con tre spille o tre maiali, più il prezzo dell'onore per aver violato la sacralità della sua abitazione. Aggredire un contadino posto sotto la protezione del signore equivaleva a stuprare sua moglie o sua figlia, cioè era considerato una violazione non dell'onore della vittima, ma dell'onore dell'uomo che doveva proteggerla.

Infine si doveva pagare il prezzo dell'onore ogni qualvolta s'insultava qualcuno di una certa importanza: per esempio, se si

allontanava una persona da un banchetto, se si ribattezzava una persona con un soprannome imbarazzante (almeno nel caso quel soprannome arrivasse alle orecchie dei vicini) o se si umiliava una persona in modo satirico.[23] La derisione era un'arte raffinata nell'Irlanda medievale e i poeti erano considerati prossimi ai maghi: si diceva che un autore satirico di talento potesse spingere con le proprie rime i ratti alla morte o almeno far crescere delle pustole sulla faccia delle sue vittime. Un uomo che veniva deriso in pubblico non aveva altra scelta che difendere il proprio onore e nell'Irlanda medievale il valore di quell'onore era definito in maniera precisa.

Devo aggiungere che se ventuno vacche possono sembrare un prezzo non troppo esoso se si ha a che fare con un re, bisogna sottolineare che l'Irlanda del tempo aveva pressappoco centocinquanta re.[24] Molti avevano solo un paio di migliaia di sudditi, ma c'erano anche re distrettuali di alto lignaggio il cui prezzo dell'onore raddoppiava.[25] Inoltre, dal momento che il sistema legale era completamente separato da quello politico, in teoria i giuristi avevano il diritto di declassare chiunque avesse commesso un atto disonorevole, incluso il re. Se un nobile allontanava dalla sua porta o da una festa un uomo di valore, se dava rifugio a un fuggitivo o mangiava una bistecca di una vacca che sapeva essere stata rubata, o anche se si faceva deridere satiricamente da un poeta e poi non lo citava in tribunale, il suo prezzo poteva scendere sotto quello di un cittadino comune. E lo stesso valeva per un re che scappava in battaglia, abusava dei propri poteri, veniva sorpreso a lavorare nei campi o comunque si impegnava in attività al di sotto della sua dignità. Un re che compiva un atto assolutamente vergognoso – per esempio, uccidere uno dei suoi parenti – poteva ritrovarsi senza un prezzo dell'onore, il che significa non tanto che le persone avessero la possibilità di dire tutto quel che volevano a proposito di quel re, senza paura di sanzioni, ma solo che questi non poteva presentarsi in una corte di tribunale come garante o testimone, dal momento che il giuramento ufficiale in una corte legale era determinato dal proprio prezzo dell'onore. Cose del genere non succedevano spesso, ma potevano accadere, e la saggezza legale voleva che la gente ne fosse consapevole: la lista, contenuta in un famoso testo legale, dei

«sette re che avevano perso il proprio onore» era destinata a garantire che tutti sapessero che si poteva sempre cadere in disgrazia, non importa quanto si fosse sacri e potenti.

Il materiale irlandese è inusuale, perché tutto viene definito in maniera meticolosa. In parte questo succede perché i codici legali irlandesi erano opera di una classe di specialisti giuridici che avevano trasformato il loro incarico in una forma d'intrattenimento, dedicando un'infinità di ore all'analisi di ogni possibile eventualità astratta. Alcune delle clausole sono così bizzarre da far pensare che fossero soltanto degli scherzi («se vieni punto dall'ape di un uomo, bisogna calcolare il valore della ferita ma, nell'eventualità che l'ape sia stata schiacciata dall'uomo ferito, è anche necessario sottrarre il valore dell'ape»). Pertanto la logica morale alla base di ogni elaborato codice d'onore viene qui esposta con sorprendente onestà. Ma cosa dicono i codici a proposito delle donne? Una donna libera «era onorata» esattamente al 50 per cento del prezzo del suo parente maschio più vicino (suo padre, se vivo, altrimenti il marito); se questa veniva disonorata, il suo prezzo era pagato a quel parente. A meno che quella donna fosse una proprietaria terriera indipendente. In quel caso, il suo prezzo dell'onore era lo stesso di un uomo (eccezion fatta nel caso in cui una donna di facili costumi, nel cui caso il valore era pari a zero, dal momento che questa non aveva alcun onore che potesse essere offeso).

E a proposito del matrimonio? Un pretendente pagava il valore dell'onore di una moglie e poi diventava il suo guardiano. Cosa succedeva con i servi? Si applicava lo stesso principio: quando il signore acquistava un servo, comprava in blocco da quell'uomo anche il prezzo dell'onore, offrendogli il suo equivalente in bovini. Da quel momento in avanti, se qualcuno insultava o feriva quel servo, era considerato un attacco all'onore del signore, e spettava al signore raccogliere il rimborso del servo. Intanto il prezzo dell'onore del padrone saliva in conseguenza dell'acquisto di un altro dipendente: in altre parole, il padrone assorbiva letteralmente l'onore del nuovo vassallo nel proprio onore.[26]

Possiamo allora comprendere sia qualcosa di più sulla natura dell'onore sia la ragione per cui le ragazze schiave erano ritenute

un'unità di conto del debito dell'onore anche in un'epoca in cui – senza dubbio grazie all'influenza della Chiesa – le schiave non venivano in realtà più scambiate. A prima vista potrebbe sembrare strano che l'onore di un nobile o di un re venisse misurato in schiave, dal momento che le schiave erano esseri umani il cui onore era considerato pari a zero. Ma la cosa è perfettamente ragionevole allorché l'onore di una persona si fondi sulla propria capacità di estrarre l'onore da altri. Il valore di una schiava coincide con l'onore che le è stato estratto.

A volte ci si imbatte in dettagli fortuiti che scoprono il senso di un gioco. In questo caso il dettaglio non arriva dall'Irlanda, ma dal *Dimetian Code*, un codice gallese scritto un po' più tardi ma che funzionava secondo gli stessi principi. A un certo punto, dopo aver elencato gli onori dovuti alle sette sante sedi del Regno di Dyfed, i cui vescovi e abati erano tra le creature più esaltate e sacre del regno, il testo specifica che:

Chiunque versi il sangue di un abate di una di queste sedi principali sopra menzionate pagherà sette sterline e una femmina sua consanguinea come lavandaia, come disgrazia per la famiglia e per servire in memoria al pagamento del prezzo dell'onore.[27]

La lavandaia era la più umile tra i servi e chi si ritrovava a fare questa vita avrebbe vissuto in questa condizione per tutta la propria esistenza: era a tutti gli effetti ridotta in schiavitù. La sua eterna disgrazia sarebbe stata il ripristino dell'onore dell'abate. Non sappiamo se un'istituzione simile fosse alla base dell'abitudine di calcolare l'onore degli esseri «sacri» irlandesi attraverso donne ridotte in schiavitù, ma il principio è lo stesso. L'onore è un'equazione a somma zero. La capacità dell'uomo di proteggere le donne della propria famiglia è un elemento essenziale di questo onore. Pertanto il colpo definitivo all'onore di una persona era costringerla a consegnare una donna della propria famiglia per svolgere lavori umili e degradanti in un'altra casa. A sua volta quello stesso evento contribuiva a ristabilire l'onore perduto di un altro uomo.

A rendere tanto particolari le leggi irlandesi del Medioevo dal nostro punto di vista c'è il fatto che i legislatori non si facevano il

minimo scrupolo ad assegnare un esatto valore monetario alla dignità umana. Per noi l'idea che la santità di un prete o la maestà di un re possano essere fissati come equivalenti a un milione di uova fritte o centomila tagli di capelli è a dir poco bizzarra. Queste cose dovrebbero essere considerate oltre ogni possibilità di quantificazione. Se un giurista irlandese del Medioevo aveva una sensibilità diversa riguardo a ciò, era perché la gente all'epoca non usava la moneta per comprare uova o tagliarsi i capelli.[28] La loro era ancora un'economia umana, in cui il denaro veniva adoperato per scopi sociali: su questa fu creato un sistema sofisticato in cui si potevano misurare, addizionare e sottrarre quantità specifiche di dignità umana (fornendoci in questo modo una prospettiva unica sulla vera natura dell'onore).

Viene da chiedersi a questo punto: cosa succede a una tale economia quando le persone cominciano a utilizzare quella stessa moneta usata fino a quel momento per misurare la dignità per l'acquisto delle uova o per un taglio di capelli? Come rivela la storia dell'antica Mesopotamia e del mondo mediterraneo, il risultato è una profonda e duratura crisi morale.

Mesopotamia: le origini del patriarcato

Nell'antica Grecia, la parola per indicare l'«onore» era «τιμή». All'epoca di Omero, il termine sembra che venisse usato allo stesso modo dell'espressione irlandese «prezzo dell'onore»: si riferiva sia alla gloria del guerriero che al rimborso che si doveva pagare in caso d'insulto o ferita. Ma il significato di τιμή cominciò a cambiare nei secoli successivi, con l'avvento dei mercati. Da un lato, si trasformò nella parola che indicava il «prezzo», come nel caso del prezzo di qualcosa che si compra a un mercato. Dall'altro, iniziò a riferirsi a un atteggiamento di totale disprezzo verso i mercati.

In realtà, le cose stanno così ancora oggi:

In Grecia la parola τιμή significa «onore», cioè il valore più importante nella società greca dei piccoli centri. L'onore è spesso caratterizzato in Grecia come una forma di generosità a mani aperte

e un'appariscente noncuranza verso la contabilità e i costi monetari. Ma al tempo stesso questa parola significa anche «prezzo», come nel caso del prezzo di un chilo di pomodori.[29]

La parola «crisi» indica in senso letterale un incrocio: è il punto in cui le strade si dividono prendendo due vie differenti. La cosa strana in questa crisi del concetto di onore è che sembra non sia mai stata risolta. L'onore non è forse l'impegno a saldare i propri debiti monetari? O forse il fatto di ritenere che i propri debiti monetari non siano tanto importanti? In realtà, l'onore sembra riferirsi al tempo stesso a entrambe queste connotazioni.

C'è poi anche la questione di cosa gli uomini d'onore ritengano sia veramente importante. Quando i lettori anglofoni pensano al senso dell'onore dell'abitante di un piccolo centro del Mediterraneo non viene loro in mente quest'atteggiamento disinteressato verso il denaro, quanto piuttosto una sincera ossessione verso la verginità prematrimoniale. L'onore maschile ha a che fare non tanto con le capacità di un uomo di proteggere le donne della propria famiglia, quanto piuttosto con la sua abilità di difendere la loro reputazione sessuale, rispondendo a ogni minima possibilità di indecenza da parte della propria madre, moglie, sorella o figlia come se fosse un attacco fisico diretto contro la propria persona. Si tratta di uno stereotipo, ma non è completamente ingiustificato. Uno storico che ha studiato le carte di polizia relative a cinquant'anni di combattimenti con il coltello nella regione ionica del secolo scorso, ha scoperto che di fatto quasi tutti sono cominciati quando uno dei due contendenti ha insinuato in pubblico che la moglie o la sorella dell'altro fosse una prostituta.[30]

Quali sono le ragioni di questa ossessione verso la proprietà sessuale? Essa non sembra presente nella documentazione gallese o irlandese, dove l'umiliazione più grave pare essere il fatto che una sorella o una figlia possano finire a spazzolare la biancheria di qualcun altro. Cosa c'è allora nell'avvento della moneta e dei mercati che ha causato nei maschi tanto turbamento a proposito del sesso?[31]

Si tratta di una domanda complessa, ma ci permette di capire come la transizione da un'economia umana a un'economia commerciale possa produrre certi dilemmi morali. Cosa succede, per

esempio, quando lo stesso denaro usato una volta per organizzare matrimoni e appianare le questioni d'onore comincia a essere utilizzato anche per pagare i servizi delle prostitute?

Come vedremo, abbiamo ragione di credere che proprio nel corso di queste crisi morali possiamo individuare non solo le origini dell'idea moderna di onore ma anche del patriarcato. Questo è vero, come minimo, se definiamo il «patriarcato» nel senso specifico che ha nella Bibbia, come una scena ispirata al libro della *Genesi*: il dominio dei padri, con l'immagine familiare di uomini barbuti e arcigni in abiti talari, con gli occhi puntati sulle loro mogli e figlie, sequestrate in casa, mentre i loro figli controllavano con la stessa severità i greggi e gli armenti.[32] I lettori della Bibbia hanno sempre dato per scontato che in tutto questo ci fosse qualcosa di primordiale, che fosse semplicemente la maniera in cui si comportavano i popoli del deserto, ovvero gli antichi abitanti del Vicino Oriente. Per questo la traduzione di alcuni testi in lingua sumera, realizzata nella prima metà del XX secolo, è stata tanto scioccante. Nei primissimi testi sumeri, in particolare in quelli databili approssimativamente dal 3000 al 2500 a.C., le donne comparivano in ogni ruolo sociale importante. Gli antichi storici registravano non solo i nomi di svariate sovrane, ma precisavano anche che le donne erano ben rappresentate tra le file di medici, mercanti, scribi, ufficiali pubblici, e in genere erano libere di partecipare a ogni aspetto della vita sociale. Non si può parlare di piena uguaglianza di genere: gli uomini erano ancora predominanti numericamente in tutte queste aree. Tuttavia la sensazione è che fosse diffusa una sensibilità di genere come quella che prevale in gran parte del mondo sviluppato ai nostri giorni. Nel corso dei successivi secoli, tutto questo cambiò. I margini di coinvolgimento delle donne alla vita civile furono erosi; gradualmente, prese forma il modello di famiglia patriarcale che ci è noto, con la sua enfasi sulla castità e la verginità prematrimoniale; l'indebolimento, seguito dalla totale scomparsa del ruolo della donna nella partecipazione al governo e alle professioni liberali e la perdita della condizione legale di indipendenza delle donne, che si ritrovarono sotto la tutela dei mariti. Alla fine dell'Età del bronzo, attorno al 1200 a.C.,

cominciamo a trovare un numero consistente di donne sequestrate negli harem e (almeno in alcune regioni) costrette a coprirsi col velo.

In effetti, sembra che questo rifletta un modello molto più ampio, diffuso su scala mondiale. Si tratta di qualcosa di sorprendente per chi ritiene che i progressi della scienza e della tecnologia, l'accumulazione del sapere e la crescita economica – il cosiddetto «progresso umano» – conducano necessariamente a forme più estese di libertà: per le donne sembra più vero il contrario, almeno fino a epoche recenti. Un simile restringimento delle libertà delle donne si può osservare anche in India e in Cina nella stessa era. La domanda scontata è: perché? La spiegazione classica nel caso sumero attribuisce ogni responsabilità alla graduale infiltrazione di pastori dei deserti circostanti, che presumibilmente avevano sempre avuto costumi più patriarcali. In fondo c'era solo una stretta striscia di terra tra i fiumi Tigri ed Eufrate che poteva sostenere intensive opere di irrigazione e quindi la vita urbana. Pertanto fin dall'antichità la civiltà era circondata, ai margini, da popoli del deserto che vivevano nella maniera descritta dal libro della *Genesi* e parlavano quelle stesse lingue semitiche. Incontestabilmente nel corso del tempo il linguaggio dei sumeri è stato gradualmente sostituito dalla lingua accadica, poi dalla lingua degli amoriti, quindi dall'aramaico e infine, di recente, dall'arabo, che fu portato in Mesopotamia e nel Levante dai popoli del deserto dediti alla pastorizia. Sebbene tutto questo abbia implicato profondi cambiamenti culturali, non basta però a spiegare in maniera soddisfacente l'involuzione nei rapporti di genere.[33]

In precedenza altri nomadi non avevano esitato ad adattarsi alla vita urbana in molteplici maniere. Perché non successe in questa occasione? Si tratta di una spiegazione locale e non prende in considerazione il fenomeno nel suo complesso. Alcune studiose di formazione femminista hanno invece sottolineato il ruolo crescente della guerra e la sua nuova importanza sociale, che si accompagnava all'aumentata centralizzazione dello stato.[34] Si tratta di un'argomentazione più convincente. Sicuramente più uno stato si militarizzava, più le sue leggi diventavano severe nei confronti delle

donne. Ma vorrei aggiungere un altro ragionamento, complementare a questo. Come ho messo in evidenza, da una prospettiva storica guerre, stati e mercati tendono ad alimentarsi a vicenda. La conquista implica nuove tasse e la tassazione è un sistema per creare mercati, i quali tornano utili a soldati e amministratori. Nel caso specifico della Mesopotamia, per una serie di nessi sociali, tutto questo produsse un'esplosione del debito che minacciò di trasformare tutte le relazioni umane – e per estensione anche i corpi delle donne – in potenziali merci. Al tempo stesso, ciò suscitò la reazione spaventata dei vincenti (i maschi) nel gioco economico, che sentirono l'urgenza, su scala sempre più ampia, di rendere evidente a tutti che le *loro* donne non potevano in alcuna maniera essere comprate o vendute.

Un'analisi anche breve della documentazione esistente sui matrimoni in Mesopotamia offre dei suggerimenti su come tutto questo possa essere successo.

Il luogo comune antropologico vuole che la ricchezza della sposa sia tipica di situazioni in cui la popolazione è relativamente esigua, la terra non è una risorsa particolarmente scarsa e pertanto le politiche sono finalizzate al controllo del lavoro. Quando la popolazione è densa e la terra rara, troviamo invece il fenomeno della dote: aggiungere una donna al proprio tetto domestico significa avere un'altra bocca da sfamare e piuttosto che ricevere denaro, il padre della sposa deve contribuire in qualche modo (offrendo terra, denaro o altre ricchezze) al sostentamento della figlia nella sua nuova casa.[35] All'epoca dei sumeri, per esempio, la spesa maggiore di un matrimonio era l'enorme dono in cibo pagato dal padre dello sposo a quello della sposa, destinato al sontuoso banchetto di nozze.[36] Ma sembra che in breve tempo questo dono si divise in due pagamenti, uno per il matrimonio, l'altro per il padre della sposa, calcolato – e spesso corrisposto – in argento.[37] Talvolta le donne ricche si ritrovavano a possedere quel denaro: perlomeno, sembra che molte indossassero anelli d'argento ai piedi e alle caviglie di uguale misura.

Ma con il passare del tempo questo pagamento, chiamato *terhatum*, cominciò a prendere la forma di un semplice acquisto.

Veniva definito «il prezzo di una vergine» e non era una metafora, dal momento che la deflorazione illegale di una vergine veniva considerata un crimine contro la proprietà del padre.[38] Ci si riferiva al matrimonio con l'espressione «prendere possesso» di una donna, la stessa formula che veniva utilizzata per la confisca dei beni.[39] In linea di principio una moglie, una volta che se ne entrava in possesso, doveva al marito la stretta obbedienza e spesso non poteva divorziare neanche in caso di abusi fisici.

Per le donne con genitori ricchi o potenti, il principio veniva modificato in maniera considerevole nella pratica. Le figlie dei mercanti, per esempio, ricevevano una sostanziosa dote in contanti, con la quale potevano mettersi in affari loro stesse o operare in società con i mariti. Ma per i poveri – la maggior parte delle persone – il matrimonio arrivò ad assomigliare sempre più spesso a una semplice transazione monetaria.

In parte questa può essere stata una conseguenza della schiavitù: sebbene gli schiavi raramente fossero numerosi, la sola esistenza di una classe di persone senza parenti, considerate alla stregua di merci, aveva una certa importanza. A Nuzi, per esempio, «il prezzo della sposa era pagato in animali domestici e in argento per un ammontare complessivo del valore di quaranta sicli d'argento». L'autore aggiunge cinicamente: «Ci sono prove che quella somma fosse l'equivalente del prezzo di una ragazza schiava».[40] Tutto ciò doveva rendere i rapporti tra marito e moglie tutt'altro che confortevoli. Sempre a Nuzi, dove è stata rinvenuta una documentazione insolitamente dettagliata, troviamo esempi di ricchi uomini che pagavano «il prezzo della sposa» a tariffe ridotte a famiglie impoverite, per acquistare una figlia che avrebbero poi adottato, ma che di fatto sarebbe stata tenuta come concubina o bambinaia, o data in sposa a uno dei loro schiavi.[41]

Ma ancora una volta il fattore veramente critico in tutto ciò era il debito. Come ho evidenziato nel precedente capitolo, gli antropologi hanno da tempo sottolineato che pagare la ricchezza della sposa non significava comprarsi una moglie. Tutto sommato – e ricordo che questo è stato un argomento stringente nel dibattito della Lega delle nazioni degli anni trenta – se un uomo si comprasse

veramente una donna, non avrebbe anche il diritto di venderla? Evidentemente i maschi dell'Africa e della Melanesia non potevano rivendere le loro mogli a terzi. Al massimo, potevano rimandarle a casa dai loro genitori e chiedere indietro la ricchezza della sposa.[42]

Anche un marito della Mesopotamia non poteva vendere la moglie, almeno in condizioni normali. Ma tutto cambiava nel momento in cui contraeva un prestito. Perché in questo caso era perfettamente legale – come abbiamo visto – utilizzare la moglie e i figli a garanzia del prestito: se non riusciva a pagare, potevano essere portati via come pegni del debito, nella stessa maniera in cui poteva essere privato dei suoi schiavi, delle pecore e delle capre. Questo significava anche che l'onore e il credito erano diventati in effetti la stessa cosa: almeno per un uomo povero, la propria affidabilità creditizia era simbolo del dominio sul proprio mondo domestico. Così le relazioni di autorità domestica, che in principio erano relazioni di cura e protezione, divennero diritti di proprietà che in ultima analisi potevano essere comprati e venduti.

Questo per il povero voleva anche dire che i membri della sua famiglia diventavano beni da poter affittare o vendere. E non solo si poteva disporre delle proprie figlie come «spose» da far lavorare nelle case degli uomini ricchi: le tavole di Nuzi mostrano che a quel punto era possibile dare in affitto i membri della propria famiglia semplicemente contraendo un debito. Ci sono infatti casi registrati di uomini che inviavano i propri figli maschi o le proprie mogli come «pegni» per prestiti: anticipi sui pagamenti nella forma di lavoro nei campi o nel laboratorio di tessuti del creditore.[43]

La crisi più drammatica e duratura originò dal fenomeno della prostituzione. Non è chiaro, a partire dalle fonti più antiche, se si possa veramente parlare di «prostituzione». I templi sumeri sembra che ospitassero molteplici attività sessuali. Alcune sacerdotesse, per esempio, erano ritenute sposate (o almeno consacrate) a certi dèi. Cosa questo significasse però variava considerevolmente, in pratica. Alla maniera delle più tarde *devadasi*, o «danzatrici del tempio» dell'India indù, alcune rimanevano nubili, altre potevano maritarsi ma non avere figli, altre ancora potevano trovarsi dei ricchi patroni, divenendo in effetti delle cortigiane di lusso. Altre infine vivevano

nei templi e avevano la responsabilità di rendersi sessualmente disponibili ai fedeli nel corso di alcune occasioni rituali.[44] Gli antichi testi affermano chiaramente che queste donne erano considerate estremamente importanti: letteralmente la massima personificazione possibile della civiltà. In fondo, l'intero apparato dell'economia sumera esisteva al fine di sostenere i templi, considerati l'abitazione degli dèi. Per questo quelle donne esprimevano le massime realizzazioni in campi che andavano dalla musica alla danza fino all'arte, alla cucina e alla gioia di vivere. Le sacerdotesse dei templi e le spose degli dei erano le incarnazioni umane più alte di questa vita perfetta.

Bisogna anche sottolineare che gli uomini sumeri, almeno in questo primo periodo, non sembravano vedere niente di male nel fatto che le loro sorelle facessero sesso in cambio di denaro. Al contrario, nella misura in cui c'era prostituzione (e bisogna ricordare che in un'economia creditizia una tale relazione non poteva essere tanto impersonale come nei freddi rapporti basati sul contante di oggi) i testi religiosi sumeri la identificavano tra gli aspetti fondamentali della civiltà umana: un dono degli dèi all'alba del tempo. Se il sesso procreativo era considerato naturale (tutto sommato, lo facevano anche gli animali), quello non procreativo, il sesso finalizzato al piacere, era divino.[45]

L'espressione più famosa di questa identificazione tra civiltà e prostituzione può essere individuata nella storia di Enkidu, nell'epica di Gilgamesh. All'inizio della storia, Enkidu è un mostro, un selvaggio nudo e feroce che pascola con le gazzelle, beve alle fonti con i bovini selvatici e terrorizza le persone della città. Incapaci di sconfiggerlo, i cittadini alla fine inviano una cortigiana che è anche una sacerdotessa della dea Ishtar. Lei si spoglia davanti a lui e poi fanno l'amore per sei giorni e sette notti. In seguito gli animali che prima si accompagnavano a Enkidu si allontanano da lui. Quando la sacerdotessa gli spiega che ha ormai acquisito la saggezza diventando come un dio (in fondo, lei è una consorte divina), Enkidu accetta d'indossare abiti, andare a vivere in città, ed essere un umano civilizzato e decoroso.[46]

Ma già nell'antica versione della storia di Enkidu si può

individuare una certa ambivalenza. Più avanti, Enkidu viene condannato a morte dagli dèi e la sua prima reazione è quella di imprecare contro la cortigiana per averlo portato via in passato dai luoghi selvaggi: la maledice condannandola a diventare una prostituta di strada comune o una taverniera che dovrà vivere tra ubriachi vomitanti, picchiata e abusata dai suoi stessi clienti. Ma poi Enkidu si pente del suo comportamento e la benedice. Queste ambivalenze esistevano fin dalle origini e nel corso dei secoli sono diventate sempre più potenti. Fin dai tempi più antichi, i complessi religiosi sumeri e babilonesi erano circondati da più o meno attraenti fornitrici di servizi sessuali: di sicuro, per l'epoca di cui abbiamo maggiore documentazione, i templi erano il centro di veri e propri quartieri a luci rosse pieni di taverne con ballerine, travestiti (alcuni erano schiavi, altri fuggitivi) e una moltitudine di prostitute. Su di esse c'era una terminologia estremamente elaborata le cui sottigliezze sono andate perdute. Molte di queste persone avevano un doppio incarico nell'arte dell'intrattenimento: le taverniere erano anche musiciste e i travestiti maschi non solo cantanti e ballerini, ma si esibivano spesso come lanciatori di coltelli. Molti erano schiavi costretti a lavorare dai loro padroni o donne che dovevano estinguere un debito o un voto religioso, oppure erano schiave del debito o, per quella stessa ragione, donne scappate dalla schiavitù del debito che non avevano altro posto dove andare. Nel corso del tempo, le donne del tempio di condizione sociale più umile venivano comprate o come schiave o come serve indebitate, e poteva esserci una confusione di ruoli tra le sacerdotesse che eseguivano rituali erotici e le prostitute in dotazione al tempio (e pertanto, in linea di principio, proprietà del dio), che spesso vivevano all'interno delle sue strutture e i cui guadagni venivano ad accumularsi ai suoi tesori.[47] Dal momento che gran parte delle transazioni quotidiane in Mesopotamia non avveniva in forma monetaria, si può pensare che lo stesso valesse con le prostitute che – al pari delle gestrici di taverne, molte delle quali sembra siano state prima prostitute – dovevano aver sviluppato delle durature relazioni di credito con i propri clienti (per questo riteniamo che fossero più simili a cortigiane che a prostitute di strada).[48] Pertanto

le origini della prostituzione commerciale devono essere cercate in un particolare amalgama di pratiche sacre (o che un tempo erano sacre), commercio, schiavitù e debito.

Il «patriarcato» nacque innanzitutto in rifiuto alle grandi civiltà urbane nel nome di una sorta di purezza perduta, come riaffermazione del controllo paterno a dispetto delle grandi città come Uruk, Lagash e Babilonia, considerate luoghi di burocrati, mercanti e prostitute. Le zone pastorali ai margini delle città, i deserti e le steppe lontane dalle vallate fluviali erano i luoghi verso cui fuggivano i contadini indebitati. La resistenza, nell'antico Medio Oriente, più che una politica di ribellione aperta, era una forma di esodo: si trattava di sparire con i propri familiari e il proprio gregge, spesso prima che qualcuno venisse a prenderseli.[49] C'erano da sempre popoli tribali che vivevano ai margini della civiltà. Quando le cose andavano bene, si avvicinavano alle città; nei tempi duri, il loro numero si accresceva dei tanti rifugiati, i contadini che erano tornati di nuovo selvaggi come Enkidu. Poi, periodicamente, creavano le loro alleanze e facevano ritorno nelle città da conquistatori. È difficile dire in maniera precisa come considerassero la propria situazione, perché troviamo una testimonianza scritta delle prospettive dei pastori ribelli solo nel Vecchio Testamento, scritto dall'altro lato della Mezzaluna Fertile. Nel Vecchio Testamento niente viene a mitigare l'idea che l'enfasi straordinaria che troviamo sull'autorità assoluta dei padri e la protezione gelosa delle loro volubili donne fosse dovuta (ma al tempo stesso fosse l'espressione di una protesta) proprio alla mercificazione subita dalla gente nelle città che aveva abbandonato.

I testi sacri del mondo – il Vecchio e il Nuovo Testamento, il Corano, la letteratura religiosa dal Medioevo fino alla modernità – portano tutti un'eco di questa voce di rivolta, combinando il disprezzo per la corruzione della vita urbana, il sospetto verso i mercanti e spesso una profonda misoginia. Pensiamo solo all'immagine di Babilonia che si è sedimentata nell'immaginario collettivo: la culla della civiltà ma anche il luogo elettivo delle prostitute. Erodoto riportava le fantasie popolari dei greci quando sosteneva che ogni vergine babilonese fosse obbligata a prostituirsi

nel tempio per poter raccogliere il denaro della sua dote.[50] Nel Nuovo Testamento, Pietro definisce Roma la «nuova Babilonia» e l'Apocalisse fornisce forse l'immagine più vivida di quel che s'intende quando si parla di Babilonia, «la gran prostituta», «seduta sopra una bestia scarlatta», «coperta di nomi blasfemi»:

La donna era vestita di porpora e di scarlatto, adorna d'oro, di pietre preziose e di perle; teneva in mano una coppa d'oro, colma degli orrori e delle immondezze della sua prostituzione. Sulla sua fronte stava scritto un nome misterioso: «Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli orrori della terra».[51]

Questa era la voce dell'odio patriarcale verso la città, le voci millenariste e rabbiose dei padri degli antichi poveri.

Il patriarcato, per come lo conosciamo noi, sembra aver preso forma in una battaglia dagli esiti incerti tra nuove élite e nuovi poveri. Su questi aspetti, gran parte della mia analisi si ispira all'opera brillante della storica femminista Gerda Lerner, che in un saggio sulle origini della prostituzione osserva:

Un'altra fonte della prostituzione commerciale è stata la pauperizzazione dei contadini e la loro crescente dipendenza dai prestiti al fine di sopravvivere nei periodi di carestia, che li condusse alla schiavitù del debito. I bambini di entrambi i sessi erano offerti come pegni di un debito o venduti in «adozione». Da queste pratiche si sviluppò velocemente la prostituzione dei membri femminili delle famiglie a beneficio del capofamiglia. Le donne potevano ritrovarsi a fare le prostitute perché i loro genitori le avevano vendute come schiave o perché i loro mariti impoveriti le sfruttavano in quel modo. Oppure operavano in proprio come ultima alternativa alla schiavitù. Con un po' di fortuna, potevano fare carriera nella professione fino a diventare concubine.

A metà del secondo millennio a.C. la prostituzione si era affermata come un'occupazione probabile per le figlie dei poveri. Mentre si radicava in maniera salda il controllo sessuale delle donne da parte della classe abbiente, la verginità delle figlie rispettabili divenne il patrimonio finanziario di una famiglia. Così la prostituzione commerciale cominciò a essere vista come una necessità sociale per venire incontro ai bisogni sessuali degli uomini.

Quel che rimaneva problematico era come distinguere chiaramente e in maniera permanente le donne rispettabili da quelle non rispettabili.

Quest'ultimo punto è fondamentale. Secondo la Lerner, i tentativi più drammatici per risolvere questo problema, tra quelli di cui siamo venuti a conoscenza, possono essere trovati in un codice legale assiro datato in un periodo compreso tra il 1400 e 1100 a.C., che è anche il primo riferimento conosciuto alla pratica di velare le donne nella storia del Medio Oriente (e aggiunge la Lerner, è anche il primo ritrovamento in cui lo stato assume la responsabilità di controllare la sfera dell'interazione sociale).[52] Non sorprende che questo sia avvenuto sotto l'autorità di quello che fu forse lo stato più militarizzato dell'intero Medio Oriente.

Il codice distingue attentamente tra cinque classi di donne. Le donne rispettabili (signore sposate o concubine), le vedove e le figlie di uomini liberi assiri «devono portare il velo» quando escono per strada. Le prostitute e le schiave (e tra le prostitute sono ormai classificate anche le serve non sposate del tempio) non hanno il diritto di coprirsi con il velo. La cosa sorprendente a proposito di queste leggi è che le punizioni specificate nel codice non sono dirette contro le donne rispettabili che non indossano il velo, ma contro le prostitute e le schiave che eventualmente l'avessero indossato. Le prostitute venivano percosse in pubblico cinquanta volte con un bastone di legno e sulla loro testa si versava pece; alle ragazze schiave si tagliavano le orecchie. Gli uomini liberi per cui era stato provato che avessero offerto complicità a un impostore venivano puniti fisicamente e mandati per un mese ai lavori forzati.

Nel caso di una donna rispettabile probabilmente la legge veniva applicata senza troppa meticolosità: quale donna rispettabile avrebbe voluto ritrovarsi in strada nelle sembianze di una prostituta?

Quando parliamo di donne «rispettabili» ci riferiamo a quelle i cui corpi non potevano essere comprati e venduti in alcun modo. Le loro persone fisiche erano tenute nascoste e relegate permanentemente nella sfera domestica di qualche uomo. Quando apparivano in pubblico, il velo garantiva che in realtà stessero

ancora camminando all'interno di uno spazio privato, sebbene all'aperto.[53] Al contrario, le donne che potevano essere scambiate con denaro, dovevano essere immediatamente riconoscibili in quanto tali.

Il codice legale assiro è un esempio isolato (il velo altrove non divenne obbligatorio fino a dopo il 1300 a.C.), ma ci illumina sugli sviluppi che si stavano verificando, sebbene in maniera diseguale, in tutta la regione, alimentati dall'intersezione di commercio, conflitti di classe, spavalde dichiarazioni di onore maschile e la costante minaccia di esodo dei poveri. Sembra che gli stati giocassero un ruolo complesso e duplice: da un lato favorivano la mercificazione, dall'altro intervenivano per mitigarne gli effetti; prima emanando leggi che sostenevano l'indebitamento e il potere dei padri, poi offrendo periodiche cancellazioni del debito. Ma nel corso dei millenni questa dinamica condusse a una sistematica degradazione della sessualità che da dono divino e incarnazione di elegante civiltà si ritrovò associata a concetti a noi più familiari: abiezione, corruzione, colpa.

Qui possiamo trovare la spiegazione per quel generale declino delle libertà femminili che si può osservare in tutte le grandi civiltà urbane nel corso della storia. Fenomeno che si realizza in maniera simile in luoghi diversi, anche se la dinamica può seguire percorsi differenti.

Nella storia della Cina, per esempio, vediamo continue e in gran parte fallimentari campagne governative volte ad abolire sia il «prezzo della sposa» che la schiavitù del debito, con periodici scandali (fino ai nostri giorni) sull'esistenza di «mercati delle figlie» in cui si vendono senza pudore figlie, mogli, concubine e prostitute, a discrezione del compratore.[54]

In India il sistema delle caste permise di rendere esplicite e formali le differenze tra ricchi e poveri. I bramini e gli altri membri delle caste superiori custodivano gelosamente le proprie figlie e le davano in spose con doti molto generose, mentre le caste basse praticavano il prezzo della sposa permettendo ai membri delle caste più alte (i «nati due volte») di farsi beffe di loro perché vendevano le proprie figlie. I nati due volte erano perlopiù protetti dal rischio di

cadere nella schiavitù del debito, mentre per gran parte dei poveri delle zone rurali la dipendenza dal debito era istituzionalizzata e le figlie dei debitori potevano ritrovarsi a lavorare nei bordelli o nelle cucine o nelle lavanderie dei ricchi.[55] In ogni caso, tra spinta alla mercificazione, che cadeva in maniera sproporzionata sulle spalle delle figlie, e l'affermazione dei diritti patriarcali volti a «proteggere» le donne dal rischio di essere mercificate, le libertà formali e pratiche delle donne divennero – gradualmente ma in maniera sempre più consistente – ristrette o cancellate. Come conseguenza, si trasforma anche l'idea di onore, diventando una sorta di protesta contro le implicazioni del mercato, anche se al tempo stesso (come accade nelle principali religioni del pianeta) la logica del mercato si insinua anche in queste forme di dissenso.

Le fonti più dettagliate e uniche di cui disponiamo al riguardo sono quelle relative all'antica Grecia. In parte questo è dovuto al fatto che l'economia commerciale sia arrivata a quelle latitudini piuttosto tardi, quasi tremila anni dopo che a Sumer. Pertanto, la letteratura classica greca ci fornisce un'opportunità unica per osservare la trasformazione in corso quasi come se avvenisse in tempo reale.

L'antica Grecia: onore e debito

Il mondo dell'epica omerica è dominato da guerrieri eroici che disdegnano il commercio. Per molti aspetti, viene da pensare all'Irlanda medievale. Il denaro esisteva ma non si usava per comprare dei beni; gli uomini importanti vivevano le proprie vite alla ricerca dell'onore, che prendeva una forma materiale nel tesoro e nei seguaci. I tesori si accumulavano con i doni ricevuti, i premi conquistati e i bottini saccheggiati.[56] Senza dubbio è proprio in questo modo che la parola τιμή comincia a significare sia «onore» sia «prezzo»: in quel mondo, nessuno trovava contraddizione tra i due concetti.[57]

Le cose cambiarono drammaticamente duecento anni dopo, quando i mercati commerciali iniziarono a svilupparsi. Le monete

greche sembra fossero usate in origine per remunerare i soldati, così come per pagare ammende, multe e tasse al governo: attorno al 600 a.C. quasi ogni città-stato greca batteva la propria moneta come emblema di indipendenza civica. Non ci volle molto affinché le monete entrassero nell'uso comune per le transazioni quotidiane. Nel V secolo l'agorà delle città greche, la piazza dei dibattiti pubblici e delle assemblee cittadine, era diventata anche la sede del mercato.

Come primo effetto dell'instaurarsi di un'economia commerciale ci fu una serie di crisi del debito, del tipo di quelle da tempo familiari agli abitanti della Mesopotamia e d'Israele. Come scrive sinteticamente Aristotele nella *Costituzione degli ateniesi*, «i poveri erano schiavi dei ricchi, loro stessi e i figli e le mogli».[58] Azioni rivoluzionarie fecero la loro comparsa chiedendo la cancellazione del debito e molte città greche caddero, almeno per un breve periodo, nelle mani di condottieri populisti arrivati al potere grazie anche alle richieste di radicale amnistia del debito. La soluzione che alla fine molte città trovarono fu tuttavia piuttosto differente da quella del Vicino Oriente. Piuttosto che istituzionalizzare dei periodici giubilei, le città greche adottarono legislazioni che limitavano o abolivano la schiavitù per debiti e poi, per impedire nuove crisi, si orientarono verso politiche di espansione marittima, inviando i figli dei poveri a fondare colonie militari all'estero. In breve, tutto il territorio costiero dalla Crimea fino a Marsiglia era puntellato di città greche che funzionavano, a loro volta, da catene di trasmissione per un vivace commercio di schiavi.[59] L'improvvisa abbondanza di schiavi, considerati beni mobili, trasformò completamente la natura delle società greche. Innanzitutto permise anche ai cittadini meno abbienti di prendere parte alla vita politica e culturale della città, coltivando un genuino senso di cittadinanza. Ma questo a sua volta spinse anche le vecchie classi dell'aristocrazia a sviluppare mezzi sempre più elaborati per far fronte a ciò che consideravano la corruzione morale e la volgarità del nuovo stato democratico.

Nel V secolo, quando si alza veramente il sipario sulla Grecia, troviamo che tutti stanno discutendo di denaro. Per gli aristocratici, che scrissero gran parte dei testi arrivati fino a noi, il denaro era

l'incarnazione della corruzione. Essi disdegnavano il mercato. In linea di principio, un uomo d'onore doveva essere capace di reperire tutto ciò di cui aveva bisogno nelle sue proprietà, senza mai mettere mano alla moneta.[60] Di fatto, sapevano che era impossibile, ma cercarono di rimanere separati dai valori dei frequentatori abituali del mercato, contrapponendo gli splendidi tripodi e i calici d'oro e d'argento che si scambiavano ai funerali e ai matrimoni al volgare profumo di salsicce alla brace dei venditori ambulanti; la dignità delle gare d'atletica per cui si allenavano incessantemente con il rozzo gioco d'azzardo dei cittadini comuni; le sofisticate e colte cortigiane che si prendevano cura di loro nei circoli esclusivi invece delle comuni prostitute (*porne*), le ragazze schiave ospitate nei bordelli prossimi all'agorà (bordelli spesso finanziati dalla stessa polis democratica per soddisfare i bisogni sessuali dei cittadini maschi). In ogni caso gli aristocratici collocavano il loro mondo di doni, generosità e onore al di sopra del sordido scambio commerciale.[61]

Il risultato fu un tira e molla un po' diverso da quello che abbiamo visto in Mesopotamia. Da un lato, troviamo una cultura di protesta aristocratica contro quella che i ceti alti consideravano la volgare sensibilità commerciale dei cittadini ordinari. Dall'altro, osserviamo una reazione quasi schizofrenica da parte degli stessi cittadini ordinari, che cercavano al tempo stesso di limitare, addirittura bandire certi aspetti della cultura aristocratica, mentre ne imitavano la sensibilità. Un esempio eccellente è quello della pederastia. Da un lato, l'amore tra un uomo e un ragazzo era considerato una pratica aristocratica per eccellenza: era di fatto la maniera in cui i giovani aristocratici venivano di solito iniziati ai privilegi dell'alta società. Pertanto la polis democratica la riteneva politicamente sovversiva e rese le relazioni sessuali tra cittadini maschi illegali. Ma al tempo stesso, quasi chiunque cominciò a praticarla.

La famosa ossessione per l'onore maschile che ancora oggi è tanto importante nella vita quotidiana delle comunità rurali greche non è tanto in sintonia con l'idea omerica dell'onore quanto con la ribellione aristocratica contro i valori del mercato, che comunque

alla fine chiunque iniziò a fare propri.[62] Le conseguenze per le donne furono anche più gravi che nel Medio Oriente. Già all'epoca di Socrate, mentre un uomo d'onore era caratterizzato dal disprezzo verso il commercio e il rispetto per la vita pubblica, una donna d'onore veniva definita quasi esclusivamente in termini sessuali: come una faccenda di verginità, modestia e castità, al punto che le donne rispettabili dovevano rimanere chiuse in casa e quelle donne che prendevano parte alla vita pubblica erano considerate prostitute, o perlomeno simili a esse.[63] Il costume assiro del velo non si diffuse molto nel Medio Oriente, ma fu adottato in Grecia. Contro tutti gli stereotipi sulle origini delle libertà «occidentali», le donne nell'Atene democratica, al contrario di quelle che vivevano in Persia o in Siria, dovevano indossare il velo quando si avventuravano nello spazio pubblico.[64]

La moneta quindi passò da misura dell'onore a misura di tutto ciò che non era onorevole. Sostenere che un uomo d'onore potesse esser comprato dal denaro era un terribile insulto, nonostante il fatto che gli uomini fossero spesso rapiti in guerra o tenuti ostaggio da banditi o pirati, e quindi conoscessero i drammi della cattività e del riscatto simili a quelli provati da così tante donne del Medio Oriente. Un'immagine particolarmente evidente di tutto questo è la pratica di marchiare a fuoco i prigionieri per cui era stato pagato un riscatto con il contrassegno della moneta. Un po' come se oggi degli immaginari sequestratori stranieri, dopo aver ricevuto la somma del riscatto di un ostaggio americano rapito, ritenessero importante stampare a fuoco il simbolo del dollaro sulla fronte della vittima prima di restituirla ai familiari.[65]

Un aspetto non completamente chiaro al riguardo è il perché. Perché in particolare la moneta è diventata simbolo di degradazione? È stato forse per colpa della schiavitù? Si potrebbe essere tentati di concludere che questa sia la ragione: forse la nuova presenza di migliaia di essere umani degradati nelle antiche città greche suggerì l'idea che fosse un insulto poter comprare o vendere un uomo libero (per non parlare di una donna libera). Ma questa non è la strada giusta. L'analisi della moneta-delle-ragazze-schiave in Irlanda dimostra che la possibilità dell'abbruttimento dell'essere

umano non è in alcun modo una minaccia per l'onore eroico (anzi, in certo modo, ne costituisce l'essenza). I greci dell'età di Omero non sembrano differenti. Non è un caso che la disputa tra Achille e Agamennone che apre l'*Iliade*, considerata generalmente la prima grande opera della letteratura occidentale, sia una disputa d'onore tra due guerrieri eroici a proposito di una ragazza schiava.[66] Agamennone e Achille erano inoltre ben consapevoli che sarebbe bastato solo un episodio sfortunato in battaglia, o magari un naufragio, perché entrambi finissero per ritrovarsi schiavi. Anche Ulisse riesce a evitare di essere fatto schiavo in svariate occasioni nel corso dell'*Odissea*. E l'imperatore romano Valeriano (253-260 d.C.), nel III secolo d.C., dopo essere stato sconfitto nel corso della battaglia di Edessa, venne catturato e trascorse gli ultimi anni della sua esistenza facendo da poggiapiedi: l'imperatore sassanide Sapore I lo utilizzava infatti per montare sul proprio cavallo. Questi erano i rischi della guerra, essenziali per la natura dell'onore marziale. L'onore di un guerriero è la sua volontà di partecipare a un gioco nel quale può perdere tutto. La sua grandezza è direttamente proporzionale ai rischi del suo fallimento.

Non è forse allora vero che l'avvento di una moneta commerciale abbia gettato nel caos le tradizionali gerarchie sociali? Gli aristocratici greci spesso si esprimevano in questo modo, ma le loro lamentele sembrano poco sincere. Di sicuro la moneta ha permesso in un primo tempo a questa aristocrazia di buone maniere di esistere.[67] Forse ciò che sembrava infastidirli tanto nel denaro era semplicemente il fatto che ne volessero sempre di più. Dal momento che la moneta poteva essere usata per comprare quasi tutto, chiunque la desiderava. Ovvero, era desiderabile perché non discriminante. Qui si vede quanto sia appropriata la metafora delle porne. Una donna «comune al popolo» – come scrive il poeta Archiloco – è disponibile a chiunque. In linea di principio, non dovremmo essere attratti da una creatura tanto promiscua. Ma invece lo siamo.[68] E niente è più indiscriminato e più desiderabile del denaro. Certo, gli aristocratici greci sostenevano di non essere attratti dalle porne, dalle prostitute comuni, e che le cortigiane, le suonatrici di flauto, gli acrobati e i bei ragazzi che frequentavano i

loro simposi non esercitassero affatto la prostituzione (anche se a volte lo ammettevano). Dovevano anche accettare il fatto che i loro nobili svaghi – come le corse con i carri, l'allestimento di navi della marina o il finanziamento di spettacoli tragici – richiedevano l'uso di quelle stesse monete utilizzate per comprare una torta e un profumo economico alla moglie di un pescatore: l'unica vera differenza è che ce ne volevano molte di più.[69]

Potremmo allora sostenere che la moneta introdusse una democratizzazione del desiderio. Nella misura in cui tutti desideravano i soldi, chiunque, in alto o in basso, era alla ricerca della stessa sostanza promiscua. Ora, non solo accettavano i soldi, ne avevano addirittura bisogno. Si trattò di un cambiamento profondo. Nel mondo omerico, come in molte economie umane, non troviamo quasi mai discussioni a proposito dei beni considerati necessari per la vita umana (cibo, riparo, abbigliamento), perché si dà per scontato che siano disponibili a chiunque. Al peggio, un uomo senza risorse può sempre diventare seguace di un ricco ed entrare nella sua casa. Anche gli schiavi non patiscono la fame.[70] Anche qui la prostituta era un simbolo potente di quella trasformazione in corso, perché sebbene alcune delle ragazze che vivevano nei bordelli fossero schiave, altre erano semplicemente povere. Il fatto che non fosse scontato che i loro bisogni fondamentali potessero essere garantiti le aveva rese disponibili ai desideri altrui. La paura estrema della dipendenza dal capriccio degli altri diventa la base dell'ossessione dei greci per l'autosussistenza familiare.

Dietro tutto questo troviamo i tentativi dei cittadini maschi delle città-stato – come in seguito dei romani – di isolare mogli e figlie dai pericoli e dalle libertà del mercato. Al contrario delle donne che vivevano in Medio Oriente, sembrerebbe che le figlie non venissero offerte come pegni di debito e che non fosse neanche legale, almeno a Atene, che le figlie dei cittadini liberi divenissero prostitute.[71] Pertanto, le donne rispettabili divennero invisibili, perlopiù costrette al di fuori del palcoscenico della vita economica e politica.[72] Se qualcuno veniva costretto alla schiavitù per debiti, questi era di solito il debitore. In maniera ancor più spettacolare, di

solito erano cittadini *maschi* ad accusarsi a vicenda di prostituirsi, mentre i politici ateniesi sostenevano regolarmente che i loro rivali quando erano giovani ragazzi avessero ricevuto doni dai loro corteggiatori maschili e quindi, avendo scambiato sesso con denaro, si meritavano di perdere le libertà civili.[73]

Può essere utile qui tornare ai principi individuati nel capitolo cinque. Ciò che abbiamo visto sopra è l'erosione sia delle antiche forme di gerarchia – il mondo omerico dei grandi uomini con i loro seguaci – sia delle antiche forme di mutuo supporto, con relazioni comunitarie che venivano sempre più confinate all'interno delle mura domestiche.

Il primo fenomeno – l'erosione della gerarchia – sembra avere a che fare con le «crisi del debito» che colpirono così tante città greche attorno al 600 a.C., circa l'epoca in cui i mercati commerciali cominciavano a prendere forma.[74] Quando Aristotele parlava dei poveri ateniesi che diventavano schiavi dei ricchi voleva dire che in tempi così difficili molti poveri contadini si indebitavano. Pertanto si ritrovarono a fare i mezzadri nelle loro stesse proprietà come dipendenti. Alcuni furono addirittura schiavi venduti all'estero. Questo portò a forme di agitazione e tumulti e alla richiesta di cancellazione dei debiti, di liberazione per chi era tenuto in schiavitù e di redistribuzione dei terreni agricoli. In alcuni rari casi ci furono episodi rivoluzionari. Sembra che a Megara, l'antica Siracusa, una fazione radicale che era riuscita a ottenere il potere della città dichiarò illegali i prestiti a interesse e lo fece in maniera retroattiva, obbligando i creditori a restituire tutti gli interessi raccolti in passato.[75] In altre città, i tiranni populisti ottennero il potere con la promessa di abrogare i debiti in campo agricolo.

Di fronte a tutto questo non c'è da stupirsi: nel momento in cui i mercati commerciali si svilupparono, le città greche dovettero affrontare velocemente tutti i problemi sociali che avevano afflitto le città del Medio Oriente per millenni: crisi del debito, resistenza al debito e tumulti politici. In realtà, le cose non sono così chiare. In un certo senso, il povero che diventava «schiavo del ricco», nell'espressione poco dettagliata di Aristotele, non era certo una novità. Anche nella società omerica era un dato di fatto che gli

uomini ricchi vivessero circondati da dipendenti e seguaci scelti tra le file dei poveri. L’aspetto critico tuttavia di queste relazioni di patronato è che implicavano responsabilità da entrambe le parti. Un nobile guerriero e il suo umile cliente erano ritenuti persone completamente differenti, ma entrambi dovevano prendere in considerazione i bisogni, sostanzialmente diversi, dell’altro. Tutto questo cambiò nel momento in cui il patronato si trasformò in una relazione di debito (trattando per esempio un anticipo di semi di grano come un prestito, per non dire un prestito a interesse).[76] Per di più, questo avvenne in due maniere completamente contraddittorie. Da una parte, un prestito non implica alcuna responsabilità duratura da parte del creditore. Dall’altra, come ho continuamente sottolineato, un prestito implica una certa uguaglianza formale, legale, tra il titolare del contratto e il contraente: determina che entrambi siano, almeno a un certo livello, sostanzialmente lo stesso tipo di persona. Si tratta ovviamente della forma di uguaglianza più spietata e violenta che si possa immaginare. Ma il fatto che fosse concepita come un’uguaglianza di fronte al mercato ha reso questi accordi ancora più difficili da sopportare.[77]

Le stesse tensioni si possono osservare tra vicini, che nelle comunità rurali sono soliti scambiarsi, prendere e prestare i beni vicendevolmente (qualsiasi cosa, dal setaccio alla falce, dal carbone all’olio per cuocere, del seme di grano ai bovini per arare il terreno). Da un lato, questo dare e prendere era considerato un elemento essenziale del tessuto di base della società umana nelle comunità agricole; dall’altro, la continua pressione a chiedere nei confronti dei vicini era irritante e poteva solo peggiorare nel momento in cui tutti fossero consapevoli del prezzo per l’acquisto o l’affitto di quegli stessi elementi che venivano richiesti. Ancora una volta, la maniera migliore per farsi un’idea dei dilemmi quotidiani dei contadini mediterranei è utilizzare un aneddoto scherzoso. Alcune storie più recenti diffuse lungo il mar Egeo fino in Turchia portano un’eco proprio di queste preoccupazioni:

Un vicino di Nasreddin venne una volta a chiedergli se poteva prendere in prestito il suo asino per un viaggio imprevisto.

Nasreddin gli fece quella cortesia, ma il giorno successivo il vicino ritornò: aveva bisogno di un po' di grano da macinare. In breve cominciò a presentarsi quasi ogni mattino, anche quando non aveva un pretesto. Alla fine, Nasreddin si stancò e un giorno gli disse che suo fratello era già venuto e aveva preso l'asino.

Il vicino stava quasi per andarsene quando sentì un prolungato raglio da un campo.

«Pensavo che tu avessi detto che l'asino non c'era!»

«A chi vuoi credere» rispose Nasreddin «a me o a un animale?»

Con l'emergere del denaro diventava più difficile capire che cosa fosse un dono e cosa un prestito. Da una parte, anche con i doni, era sempre considerato meglio restituire un oggetto in condizioni migliori di quelle in cui si era ricevuto.[78] Ma d'altro canto gli amici non esigono l'interesse quando ci prestano qualcosa e anche solo avanzare quest'idea sarebbe malvisto. Allora qual è la differenza fra un generoso regalo per ricambiarne un altro e il pagamento di un interesse? Questa è la base per una delle più famose storie di Nasreddin, una storia che sembra abbia divertito infinite volte i contadini del bacino del Mediterraneo e delle regioni adiacenti (e che si basa sul fatto che in alcuni linguaggi del Mediterraneo, tra cui il greco, la parola per «interesse» significa alla lettera «prole»):

Un giorno un vicino di Nasreddin, notoriamente avaro, venne a dirgli che stava preparando una festa per alcuni amici. Poteva prestargli una delle sue pentole? Nasreddin non ne aveva molte ma si disse felice di prestargli quel che aveva. Il giorno dopo l'avaro ritornò restituendo le tre pentole a Nasreddin e aggiungendone una in più, piccola.

«Che cos'è questa?» chiese Nasreddin.

«Ah, è l'interesse delle pentole. Si sono riprodotte mentre erano con me.»

Nasreddin alzò le spalle e accettò. L'avaro se ne andò felice di aver stabilito un principio d'interesse. Un mese dopo Nasreddin stava preparando una festa e si recò a prendere in prestito una dozzina di pezzi delle lussuose stoviglie del vicino. L'avaro lo assecondò. Poi attese di riaverle indietro un giorno, e poi un altro.

Il terzo giorno, l'avaro si presentò e chiese che cosa fosse successo alle sue stoviglie.

«Oh, le stoviglie...» disse Nasreddin con tristezza. «È stata una terribile tragedia: sono morte.»[79]

In un sistema eroico, solo i debiti d'onore – il bisogno di contraccambiare doni, di esigere la vendetta, di salvare o riscattare gli amici o i parenti caduti prigionieri – operano completamente in una logica di ricambio. L'onore è come il credito: è la capacità di mantenere le proprie promesse ma anche, nel caso qualcosa sia andato storto, di ottenere una rivincita. Era quindi una logica monetaria, ma la moneta, o le relazioni di tipo monetario, si limitavano a questo. In maniera graduale, impercettibile, senza che nessuno si rendesse pienamente conto delle implicazioni di quel che stava accadendo, le relazioni morali si trasformarono in stratagemmi disonesti.

Ne sappiamo qualcosa dalle arringhe delle aule dei tribunali, che in parte ci sono pervenute. In un'orazione del IV secolo, probabilmente databile attorno al 365 a.C., troviamo un certo Apollodoro, un ricco cittadino ateniese di umili origini (il padre, un contabile, aveva cominciato la sua vita da schiavo) che, come molti signori, aveva acquistato una proprietà di campagna. Si era messo in testa di diventare amico del suo vicino, Nicostrato, un uomo di origini aristocratiche, che però in quel momento si trovava in ristrettezze economiche. I due si comportarono alla maniera di due vicini qualsiasi, dando e prendendo piccole somme, scambiandosi animali o schiavi, tenendo aperti gli occhi sulla proprietà dell'altro quando uno era assente. Ma un giorno la sfortuna riservò a Nicostrato una sorte terribile: mentre tentava di catturare degli schiavi fuggiti, venne fatto prigioniero lui stesso dai pirati e finì in ostaggio con una richiesta di riscatto al mercato degli schiavi sull'isola di Egina. I suoi parenti potevano mettere assieme solo una parte del prezzo richiesto, così fu obbligato a prendere in prestito la parte rimanente da stranieri al mercato degli schiavi. Sembra che ci fossero dei professionisti specializzati in questo tipo di prestiti e che le loro condizioni fossero notoriamente aspre: se non si ripagava il prestito in trenta giorni, la somma raddoppiava; se non si ripagava

in alcun modo, il debitore diventava lo schiavo dell'uomo che aveva concesso il denaro per il suo riscatto.

In lacrime, Nicostrato si rivolse al suo vicino. Tutti i suoi beni erano già impegnati con l'uno o l'altro creditore; sapeva che Apollodoro non aveva tutto quel denaro liquido disponibile, ma forse il suo caro amico poteva disporre qualcosa dei suoi beni come garanzia? Apollodoro era commosso: sarebbe stato felice di riscattare tutti i debiti che Nicostrato già gli doveva, ma per il resto le cose si mettevano male. Tuttavia avrebbe fatto del suo meglio. Alla fine, riuscì lui stesso a contrarre un prestito da un conoscente, Arcesas, con un interesse del 16 per cento annuale, dando come garanzia la propria casa natale, in modo da poter tenere tranquilli i creditori di Nicostrato, mentre questi si dava da fare per ottenere un prestito *eranos*, un prestito amichevole, senza interesse, dai suoi parenti. Ma presto Apollodoro cominciò a rendersi conto che lo stavano incastrando. L'aristocratico impoverito aveva deciso di approfittarsi del vicino arricchito e si era messo d'accordo con Arcesas e alcuni nemici di Apollodoro per poterlo dichiarare in maniera ingannevole «debitore pubblico», ovvero qualcuno che non è riuscito a saldare un'obbligazione con il tesoro pubblico. Questo avrebbe significato in primo luogo che Apollodoro avrebbe perso il diritto di portare qualcuno davanti alla corte (per esempio, coloro che l'avevano ingannato, al fine di riavere il suo denaro), e in secondo luogo avrebbe dato loro un pretesto per poter entrare nella sua casa e sequestrare i mobili e altri beni.

Probabilmente Nicostrato non si trovava a suo agio in debito con un uomo che considerava socialmente inferiore. Come Egil il Vichingo, che avrebbe preferito uccidere il suo amico Einar prima di dover comporre un'elegia per ringraziarlo di un regalo tanto generoso, Nicostrato doveva aver concluso che fosse più onorevole, o forse più sopportabile, cercare di ottenere il denaro del suo umile amico con la forza e l'intrigo piuttosto che trascorrere il resto della propria vita sentendosi riconoscente nei suoi confronti. In breve tempo, si era arrivati all'aperta violenza fisica e tutta la questione finì in tribunale.[80]

In questo aneddoto c'è tutto. Troviamo il mutuo supporto, il

comunismo del prospero, l'aspettativa che se i bisogni sono grandi e i costi affrontabili, amici e vicini si aiuteranno a vicenda.[81] (Molto spesso infatti la gente faceva parte di circoli di persone che avrebbero raccolto denaro in caso di una crisi, fosse questa un matrimonio, una carestia, o un riscatto.) Troviamo anche l'onnipresente pericolo della violenza predatoria che riduce gli esseri umani a merce, e così facendo introduce un sistema di calcolo spietato nella vita economica: non solo da parte dei pirati, ma forse in maniera anche più grave da parte dei prestatori di denaro che annidati nel mercato degli schiavi offrivano condizioni di credito esorbitanti a chiunque venisse a riscattare i propri parenti ma fosse a corto di denaro, e infine si rivolgevano allo stato perché concedesse loro di assumere uomini armati per far valere il contratto. Troviamo l'orgoglio eroico, che considera un atto di generosità come una forma diminuita d'aggressione. Troviamo l'ambiguità di ragioni, prestiti e accordi di credito commerciale, e la maniera in cui hanno funzionato in questo episodio non sembra particolarmente inusuale, eccetto forse per la straordinaria ingratitudine di Nicostrato: gli uomini importanti di Atene prendevano in prestito continuamente i soldi per sostenere i loro progetti politici; quelli meno importanti si preoccupavano costantemente dei loro debiti oppure di come riavere il denaro dai propri debitori.[82] Ma in questa storia c'è un elemento ancora più insidioso. Mentre transazioni di mercato comuni, nei negozi o sui banchi dell'agorà, erano, qui come altrove, condotte sulla base del credito, la produzione in massa di moneta permetteva un livello di anonimato per trattazioni che, in un regime di puro credito, semplicemente non potrebbero esistere.[83] Proprio questa combinazione di affari illegali in moneta liquida, di solito sostenuti con la violenza, e di condizioni di credito estremamente dure, ancora una volta imposte con la violenza, ha creato da allora innumerevoli circuiti criminali.

Il risultato ad Atene fu un'estrema confusione morale. Il linguaggio del denaro, del debito e della finanza forniva strumenti potenti – in ultima analisi, irresistibili – per riflettere sui problemi morali. Come nell'India vedica, la gente cominciò a parlare della vita come se fosse un debito verso gli dèi; degli impegni come debiti,

letteralmente debiti d’onore; dei debiti come peccati e della vendetta come un debito collettivo.[84] Ma se il debito era la moralità – e sicuramente i creditori nutrivano tutto l’interesse a farlo credere, dato che spesso avevano poche possibilità di ottenere l’appoggio della legge per spingere il debitore a pagare –, come commentare il fatto che il denaro, quella stessa cosa capace di trasformare la moralità in una scienza esatta e quantificabile, sembrava anche incoraggiare ogni sorta di pessimo comportamento?

Da questi dilemmi iniziano a muovere la moderna etica e la filosofia morale. Ritengo che questo sia vero quasi alla lettera. Consideriamo la *Repubblica* di Platone, un altro prodotto ateniese del IV secolo. Il libro comincia quando Socrate visita un vecchio amico, un ricco costruttore di armi, al porto del Pireo. I due si infilano in una discussione sulla giustizia, che inizia quando il vecchio sostiene che il denaro non può essere una cosa cattiva, dal momento che permette a chi ce l’ha di essere giusto, e che la giustizia consiste di due cose: dire la verità e pagare sempre i propri debiti.[85] Questa proposta viene facilmente demolita. Che cosa succede, chiede Socrate, se uno presta la sua spada, poi impazzisce, diventa violento e la richiede indietro (magari per uccidere qualcuno)? Ovviamente non può essere giusto mettere un’arma nelle mani di un pazzo, qualsiasi siano le circostanze.[86] Il vecchio alza le spalle lasciando cadere la questione allegramente, poi se ne va per partecipare a un rituale e lascia a suo figlio l’onere di portare avanti il ragionamento.

Il figlio, Polemarco, cambia strategia: è ovvio che suo padre non utilizzava il termine «debito» in senso letterale, con l’implicazione di restituire quanto si è preso in prestito. Ha usato quel termine nel senso di dare alla gente quello che le spetta, ripagare il bene con il bene e il male con il male, aiutare gli amici e nuocere ai nemici. Demolire questo punto richiede un po’ più di lavoro, che comunque Socrate riesce a portare a termine: stiamo dicendo che la giustizia non gioca un ruolo nel determinare chi sono i nostri amici e i nostri nemici? E in questo caso, se qualcuno decidesse che non ha amici, e quindi cercasse di ferire chiunque, sarebbe ancora un uomo? E anche se puoi dire con tutta sicurezza

che un nemico è veramente una cattiva persona e merita di essere castigato, nel momento in cui lo castighi, non rendi forse quella persona peggiore? E trasformare una persona cattiva in una persona anche peggiore è davvero un buon esempio di giustizia? A questo punto un sofista, Trasimaco, entra in scena dichiarando che chi partecipa a un dibattito del genere è un idealista con lo sguardo annebbiato. In realtà, sostiene il nuovo arrivato, tutti i discorsi sulla «giustizia» sono semplici pretesti politici, finalizzati a giustificare gli interessi dei potenti. Com'è giusto che sia, perché da quando esiste la giustizia, questa è stata esercitata nell'interesse del più potente. I governanti sono come pastori. Ci piace rappresentarli mentre si occupano con benevolenza dei loro greggi, ma cosa fanno i pastori in ultima analisi con le loro pecore? Le uccidono e le mangiano, oppure vendono la loro carne per denaro. Socrate risponde facendo notare che Trasimaco confonde l'arte di sorvegliare le pecore con l'arte di trarne profitto. L'arte della medicina è finalizzata a migliorare la salute, al di là del fatto che i medici siano pagati o meno per praticarla. L'arte della pastorizia è finalizzata a garantire il benessere delle pecore, al di là del fatto che il pastore (o il suo datore di lavoro) sia o meno un uomo capace di trarre un profitto dal gregge. Per quanto riguarda l'arte del governo, se un'arte del genere esiste, deve avere un proprio scopo specifico al di là del profitto che se ne può ottenere, e quale potrebbe essere questo scopo se non l'instaurazione della giustizia sociale? È solo l'esistenza della moneta, suggerisce Socrate, che ci permette di immaginare che parole come «potere» e «interesse» si riferiscano a realtà universali che possono essere perseguite di diritto (per non dire che tutte le ricerche sono in definitiva una volontà di ottenere potere, profitto e vantaggio personale).[87] La questione, continua Socrate, è come garantire che chi detiene posizioni di potere politico lo faccia non per il proprio guadagno ma per una questione d'onore.

Mi fermo qui. Come tutti sappiamo, Socrate alla fine fa le sue proposte politiche, che implicano i re filosofi, l'abolizione del matrimonio, della famiglia e della proprietà privata e l'instaurazione di comitati di selezione per la scelta dei meritevoli (ovviamente lo scopo del libro era infastidire i suoi e duemila anni dopo si può dire

che abbia raggiunto l'obiettivo in maniera brillante). Ma quel che voglio far notare è fino a che punto ciò che consideriamo come il nucleo tradizionale delle nostre teorie morali e politiche emerga dalla domanda: che cosa significa saldare i propri debiti? Platone ci offre la prospettiva semplice e letterale di un uomo d'affari. Nel momento in cui questa si dimostra inadeguata, la rielabora in termini eroici. Forse tutti i debiti sono veramente debiti d'onore.[88] Ma l'onore eroico non funziona più in un mondo in cui (come ha scoperto con tristezza Apollodoro) il commercio, le classi sociali e il profitto hanno confuso ogni cosa al punto che non sono chiare neanche le vere intenzioni delle persone. Come possiamo sapere chi sono i nostri nemici? Alla fine, Platone ci offre una cinica *Realpolitik*. Forse nessuno deve davvero niente a nessuno. Forse chi persegue il profitto e il proprio interesse ha il diritto di farlo. Ma anche questo non funziona. Ci rimane la certezza che gli standard esistenti siano incoerenti e contraddittori e che una qualche rottura radicale è necessaria al fine di creare un mondo che abbia un senso logico. Ma la maggior parte di quelli che hanno considerato in maniera seria la possibilità di una rottura radicale lungo le linee suggerite da Platone è arrivata alla conclusione che possa esserci di peggio dell'incoerenza morale. E da allora siamo rimasti lì, nel mezzo del guado di un dilemma insolubile.

Non sorprende che questi argomenti pesassero sulla mente di Platone. Neanche sette anni prima, aveva intrapreso un infausto viaggio in mare e si era ritrovato prigioniero e, probabilmente come Nicostrato, messo in vendita all'asta di Egina. Ma Platone era stato più fortunato. Un filosofo libico della scuola epicurea, tale Anniceride di Cirene, si trovava al mercato proprio in quel momento: riconobbe Platone e lo riscattò. Platone sì sentì moralmente obbligato a ripagarlo per il debito contratto e i suoi amici ateniesi raccolsero venti mine d'argento a tal scopo, ma Anniceride rifiutò il denaro, sostenendo di essere onorato di aver potuto recare beneficio a un compagno amante della saggezza.[89] Così è stato: da allora Anniceride è ricordato e celebrato per la sua generosità. Platone usò le venti mine per comprare una terra su cui fece costruire una scuola, la famosa Accademia. Pur se non mostrò

la stessa ingratitudine di Nicostrato, rimane l'impressione che anche Platone non dovesse essere particolarmente felice del fatto che la sua carriera successiva all'episodio fu, in certo modo, resa possibile da un debito verso un uomo che probabilmente considerava filosofo d'importanza estremamente minore (per tacer del fatto che Annikeris non era neanche greco). Almeno questo aiuterebbe a spiegare perché Platone – sempre attento a citare i nomi di amici illustri – non abbia mai fatto il nome di Anniceride: sappiamo della sua esistenza solo da biografi successivi.[90]

L'antica Roma: proprietà e libertà

Se l'opera di Platone testimonia quanto profondamente la confusione morale introdotta dal debito abbia dato forma alla nostra tradizione di pensiero, il diritto romano rivela quanto sia stata fondamentale anche per le istituzioni che ci sono più familiari.

Il giurista tedesco Rudolf von Jhering osservò che l'antica Roma aveva conquistato il mondo tre volte: la prima attraverso i suoi eserciti, la seconda attraverso la sua religione e la terza attraverso le sue leggi.[91] Avrebbe potuto aggiungere: ogni volta un po' di più. L'impero, dopo tutto, occupava solo una piccola porzione del globo: la Chiesa cattolica romana si è estesa oltre. Il diritto romano ha fornito il linguaggio e gli strumenti concettuali degli ordinamenti legali e costituzionali di ogni continente. Gli studenti di diritto dal Sudafrica al Perú sanno di dover trascorrere grossa parte del loro tempo a memorizzare termini tecnici in latino ed è il diritto romano a fornire quasi tutti i concetti di base su contratti, obbligazioni, atti illeciti, proprietà e giurisdizione e, in senso più ampio, sulla cittadinanza, i diritti e le libertà su cui si fonda la vita politica.

Questo è stato possibile, sostiene Jhering, perché i romani furono i primi a trasformare la giurisprudenza in scienza pura. Forse questa è solo un'ipotesi, ma è vero che il diritto romano contiene alcuni tratti piuttosto cavillosi, alcuni così strani da confondere e disorientare i giuristi, anche perché il diritto romano è stato rielaborato nelle università italiane durante l'Alto Medioevo. Il più

famoso di questi tratti bizzarri è la maniera particolare in cui definisce la proprietà. Nel diritto romano, la proprietà, o *dominium*, è una relazione tra una persona e una cosa, caratterizzata dal potere assoluto di quella persona su quella cosa. Questa definizione ha provocato una serie sterminata di problemi concettuali. Prima di tutto non è chiaro che cosa significhi per un essere umano avere una «relazione» con un oggetto inanimato. Gli esseri umani possono avere relazioni gli uni con gli altri. Ma cosa vuol dire avere una «relazione» con una cosa? E se qualcuno ha tale relazione, che cosa significa dare a quella relazione un fondamento legale? Sarà sufficiente un semplice esempio: immaginiamo un uomo rimasto da solo su un'isola deserta. Potrebbe sviluppare delle relazioni estremamente personali, per esempio, con le palme che crescono su quell'isola. Se è lì da troppo tempo, potrebbe ritrovarsi a dare un nome alle palme e trascorrere metà del suo tempo impegnato in conversazioni immaginarie con loro. Ma è il loro *proprietario*? La domanda è assurda. Non c'è alcun bisogno di preoccuparsi dei diritti di proprietà quando si è soli in un posto.

Allora è chiaro che la proprietà non è veramente una relazione tra persona e cose, ma un accordo, un'intesa tra persone a proposito di cose. L'unica ragione per cui talvolta non ce ne rendiamo conto è che in molti casi – in particolare quando parliamo dei diritti che accampiamo sulle scarpe, sugli attrezzi elettrici o sulle macchine – stiamo parlando di diritti che deteniamo, come sostiene il diritto inglese, «contro tutto il mondo», ovvero che si tratta di un accordo tra noi stessi e chiunque altro sul pianeta, che tutti si asterranno dall'interferire con i nostri beni e pertanto ci permetteranno di disporne, più o meno, come vogliamo. Una relazione tra una persona e tutti gli altri sul pianeta è, com'è comprensibile, difficile da concepire in queste forme. È più facile immaginarla come una relazione con una cosa. Ma anche così, in pratica questa libertà di fare ciò che ci piace si dimostra ancora piuttosto limitata. Sostenere che il fatto che possedere una sega a motore mi dia il «potere assoluto» di farci quel che voglio, è ovviamente assurdo. Tutto quel che potrei fare con una motosega fuori da casa mia o dal mio terreno è formalmente illegale ed esiste solo un numero limitato di

cose che io potrei fare legalmente con la mia motosega anche dentro casa mia. L'unica cosa «assoluta» a proposito dei miei diritti su una motosega è il mio diritto di escludere chiunque altro a parte me dal farne uso.[92]

Nondimeno, il diritto romano sostiene che la forma base della proprietà sia la proprietà privata, e che la proprietà privata sia il potere assoluto del proprietario di fare tutto quel che vuole dei suoi beni. I giuristi medievali del XII secolo arrivarono a sistematizzare tutto ciò secondo tre principi, l'*usus* (l'uso di un bene), il *fructus* (il godimento dei prodotti di quel bene) e l'*abusus* (l'abuso o la distruzione di quello stesso bene). Ma i giuristi romani non erano neanche interessati a specificare così tanto le cose, dal momento che in un certo modo consideravano certi dettagli già al di fuori del dominio della legge. In effetti, gli studiosi hanno speso un mucchio di tempo a discutere se gli autori romani considerassero veramente la proprietà privata un diritto (*ius*),[93] per la ragione stessa che i diritti erano in ultima analisi fondati su accordi tra persone, cosa che non valeva per il potere di disporre della propria proprietà: era solo la capacità naturale di un individuo di fare ciò che voleva in assenza d'impedimenti sociali.[94]

A pensarci bene, questo libro è un posto un po' strano per cominciare a sviluppare una teoria del diritto della proprietà. Basti dire che in qualsiasi parte del mondo, in qualsiasi periodo storico, nell'antico Giappone o a Machu Picchu, chiunque avesse un pezzo di corda era libero di avvolgerla, di annodarla, di distruggerla o di gettarla nel fuoco, se ne aveva l'intenzione. Nessun teorico legale ha mai trovato questo fatto interessante o importante. Di sicuro nessun'altra tradizione ne ha fatto la base del diritto di proprietà, dal momento che tutto sommato questo ridurrebbe tutte le altre leggi a poco più di una serie di eccezioni.

Com'è successo tutto questo? E perché? La spiegazione più convincente che ho trovato è quella di Orlando Patterson: l'idea della proprietà privata deriva dalla schiavitù. Si può immaginare la proprietà non come una relazione tra persone, ma come una relazione tra una persona e una cosa, se il proprio punto di partenza è una relazione tra due persone, una delle quali è una cosa. (Questa

è la maniera in cui venivano definiti gli schiavi nel diritto romano: persone che erano anche *res*, cioè cose.)[95] In questo senso inizia ad avere un suo significato anche l'enfasi sul potere assoluto.[96]

La parola *dominium*, riferita alla proprietà privata assoluta, non era particolarmente antica.[97] Appare in latino solo nella tarda repubblica, proprio attorno all'epoca in cui centinaia di migliaia di lavoratori coatti cominciarono a riversarsi in Italia, quando pertanto Roma stava diventando una vera e propria società schiavista.[98] Intorno al 50 a.C. gli autori romani davano per scontato che i lavoratori fossero proprietà di qualcuno: questo valeva sia per i contadini che raccoglievano piselli nelle piantagioni di campagna, sia per i mulattieri che portavano gli stessi piselli nei negozi di città, sia infine per i contabili che ne registravano la quantità. L'esistenza di milioni di creature che al tempo stesso erano persone e cose creò innumerevoli problemi legali e gran parte del genio creativo del diritto romano è stato impiegato nello studio delle infinite ramificazioni teoriche implicate da questa associazione. Basta aprire a caso un repertorio commentato di diritto romano per farsene un'idea. Leggiamo le parole del giurista Ulpiano, del II secolo:

Se taluno, nel giocare a palla con altri, abbia dato a questa un colpo troppo forte, facendola ricadere sulle mani di un barbiere, e lo schiavo che il barbiere stava radendo abbia avuto la gola tagliata dal rasoio, Mela scrive che quello fra loro che sia in colpa sarà imputabile in base alla legge Aquilia. Proculo sostiene la colpa del barbiere; e certo se egli si è posto a radere in un luogo dove si era soliti giocare o dove il transito era frequente, è il caso di fargliene una colpa; benché non sia neppure scorretto l'affermare che colui il quale si affidi a un barbiere che abbia posizionato la sua sedia in luogo pericoloso debba imputare a se stesso il male che ne può venire.[99]

In altre parole, il signore non può pretendere danni civili contro i giocatori o contro il barbiere per aver distrutto la sua proprietà, se il vero problema era che aveva comprato uno schiavo stupido. Questi dibattiti possono colpirci per la loro bizzarria – puoi essere accusato di furto per aver convinto uno schiavo a fuggire? E se qualcuno ha ucciso uno schiavo che era anche tuo figlio, si

possono prendere in considerazione quei sentimenti verso di lui nel conteggio dei danni o quel che conta è solo il suo valore di mercato? –, ma è proprio su questi dibatti che si basa la nostra tradizione giuridica.[100]

La parola *dominium* deriva da *dominus*, ovvero «signore», cioè «proprietario di schiavi», ma in ultima analisi rimanda a *domus*, «casa». Ovviamente c'è un collegamento con il termine «domestico», che anche adesso può essere usato sia per riferirsi alla «vita privata» sia per indicare il servo che pulisce la casa. Il significato di *domus* si sovrappone a volte a quello di *familia* ma – forse potrebbe interessare ai sostenitori dei «valori della famiglia» – «famiglia» deriva dalla parola *famulus*, che significa «schiavo». La famiglia era in origine il gruppo di persone sottoposte all'autorità domestica di un *pater familias*, e quell'autorità era concepita come assoluta, almeno nell'antico diritto romano.[101] Un uomo non aveva il potere assoluto sulla moglie, dal momento che questa era ancora in certo modo sotto la protezione di suo padre, ma i figli, gli schiavi e altri dipendenti erano a sua disposizione per tutto ciò che voleva e almeno nel primo diritto romano il *pater familias* era libero di frustarli, torturarli o venderli. Un padre poteva addirittura giustiziare i propri figli, nel caso che questi avessero commesso dei crimini capitali.[102] Con i suoi schiavi, non aveva neanche bisogno di quella giustificazione.

I giuristi romani crearono il concetto di *dominium* e poi il principio moderno della proprietà privata assoluta, quindi estesero il principio di autorità domestica, di potere assoluto sulle persone definendo una parte di queste persone (gli schiavi) come cose, infine allargarono il dominio di quella logica che un tempo si applicava solo agli schiavi anche alle oche, ai carri, ai granai, alle scatole dei gioielli ecc, ovvero a ogni tipo di cosa con cui la legge avesse a che fare.

Anche nel mondo antico era abbastanza straordinario che un padre avesse il diritto di giustiziare i suoi schiavi, per non parlare dei figli. Non si capisce perché gli antichi romani fossero così estremi al riguardo. Ma è significativo che le antiche leggi romane sul debito fossero ugualmente eccezionali per la loro durezza, dal momento

che concedevano ai creditori il diritto di giustiziare i debitori insolventi.[103] La storia antica di Roma, come le storie delle antiche città-stato greche, fu una continua lotta politica tra creditori e debitori fino a quando l'élite romana alla fine concepì un principio che altre élite mediterranee di successo avevano già appreso: una classe di contadini liberi significava un esercito più efficace, il quale a sua volta avrebbe fornito prigionieri di guerra capaci di fare tutto ciò che facevano i debitori insolventi ridotti in cattività e pertanto era nel loro interesse trovare un compromesso sociale, ovvero permettere una limitata rappresentatività popolare, bandire la schiavitù del debito e incanalare alcune delle entrate dell'impero in programmi di welfare sociale. Probabilmente il potere assoluto dei padri si sviluppò all'interno della società romana nella stessa maniera che abbiamo visto altrove. La schiavitù per debiti ridusse le relazioni familiari a relazioni di proprietà, mentre le riforme sociali mantenevano il nuovo potere dei padri ma li proteggevano dai debiti. Al tempo stesso, l'aumentato afflusso di schiavi significò che ogni casa abbastanza prospera indubbiamente poteva ospitare degli schiavi: la logica della conquista si estendeva fino a raggiungere gli aspetti più intimi della vita quotidiana. I vinti versavano l'acqua nel bagno e acconciavano i capelli, se erano educatori, insegnavano ai fanciulli la poesia. Dal momento che gli schiavi erano sessualmente a disposizione dei padroni e dei loro familiari, ma anche dei loro amici e ospiti, è probabile che le prime esperienze sessuali di molti romani avvenissero con un ragazzo o una ragazza la cui condizione sociale corrispondeva a quella di nemico sconfitto.[104]

Nel corso del tempo, questo divenne soprattutto una finzione giuridica: i veri schiavi erano quasi sempre poveri venduti dai loro genitori, sfortunati sequestrati da pirati o banditi, barbari delle zone di frontiera dell'impero divenuti vittime di guerra o di processi giudiziari, o figli di altri schiavi.[105] Ma la finzione veniva conservata.

Ciò che rese tanto inusuale la schiavitù romana, in termini storici, fu l'unione di due fattori. Uno era la sua arbitrarietà. In drammatico contrasto con la schiavitù delle piantagioni americane, per fare un esempio, non c'era alcuna idea d'inferiorità delle persone a giustificazione della schiavitù. Essa era considerata una disgrazia

che poteva capitare a chiunque.[106] Pertanto non c'era motivo per cui uno schiavo non potesse essere superiore al suo signore: più bello, con un più elevato senso della moralità, con migliori gusti o una più elevata comprensione della filosofia. Il padrone poteva anche ammetterlo. Non c'era alcuna ragione per non farlo, dal momento che questo non aveva effetti sulla natura della loro relazione, che era semplicemente una relazione di potere.

Il secondo fattore riguarda la natura assoluta di questo potere. C'erano molti posti in cui gli schiavi erano concepiti come prigionieri di guerra e i padroni come vincitori con un potere assoluto di vita e di morte, ma di solito questo era solo un principio astratto. Quasi dappertutto, i governi si dettero subito da fare per limitare tali diritti. Perlomeno, gli imperatori e i re sostenevano che gli unici ad avere il potere di mettere a morte qualcuno erano loro.[107] Ma nella repubblica romana non c'erano imperatori e se c'era un corpo sovrano questo era il corpo collettivo dei proprietari di schiavi. Solo durante il primo impero vediamo davvero una legislazione che limita la libertà dei proprietari di disporre delle loro proprietà umane, a partire da una legge dell'epoca dell'imperatore Tiberio (16 d.C.) che dichiarava che un signore doveva ottenere il permesso di un magistrato prima di ordinare che uno schiavo venisse pubblicamente divorato dalle bestie feroci.[108] Ma la natura assoluta del potere del padrone – il fatto che in questo contesto egli fosse veramente lo stato – significava anche che inizialmente non c'erano limiti rispetto all'affrancamento di uno schiavo o a ogni altra manomissione della relazione di schiavitù: un padrone poteva liberare il suo schiavo o anche adottarlo, e a quel punto – dal momento che la libertà non significava nulla al di fuori dell'appartenenza a una comunità – quello schiavo diventava automaticamente un cittadino romano. Ciò portò a una situazione inusuale. Nel I secolo d.C., per esempio, non era infrequente che un greco colto venisse venduto in schiavitù a un ricco romano che aveva bisogno di un segretario. Lo schiavo poteva affidare il denaro a un amico intimo o un familiare e poi, dopo un certo tempo, ricomprare la propria libertà ottenendo la cittadinanza romana. Questo nonostante il fatto che, durante il tempo trascorso come

schiavo, se il suo padrone decideva di tagliargli un piede, legalmente aveva il diritto di farlo.[109]

Il rapporto fra *dominus* e schiavo portò quindi a una relazione di conquista, di potere politico assoluto all'interno delle mura domestiche (di fatto, questa relazione divenne l'essenza stessa della vita domestica). Bisogna mettere in evidenza che questo non era un rapporto morale per nessuna delle parti in causa. Una nota formula legale, attribuita a un avvocato della repubblica chiamato Quintus Haterius, lo afferma con particolare chiarezza. Sia tra i romani sia tra gli ateniesi, subire una penetrazione sessuale era considerato indegno di un cittadino maschio. Difendendo un liberto accusato di continuare a fornire favori sessuali al suo vecchio padrone, Haterius coniò un aforisma che in seguito divenne una sorta di aneddoto popolare: *impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium*, ovvero che «l'impudicizia è un crimine per i liberi, una necessità per gli schiavi, un dovere per i liberti».[110] È significativo il fatto che l'arrendevolezza sessuale fosse considerata «un dovere» solo per i liberti. Non era un dovere dello schiavo, perché la schiavitù non era una relazione morale: il padrone aveva il diritto fare quel che voleva e lo schiavo non poteva farci niente.

Ma l'effetto più insidioso della schiavitù romana è che attraverso il diritto romano ha devastato la nostra idea di libertà umana. Il significato della parola latina *libertas* è cambiato drammaticamente nel corso del tempo. Ovunque nel mondo antico essere «liberi» voleva dire soprattutto non essere schiavi. Dal momento che la schiavitù significava soprattutto la distruzione dei legami sociali e della capacità di formarli, «libertà» implicava la possibilità di creare e conservare impegni morali con gli altri. La parola inglese *free*, per esempio, deriva dalla radice germanica che significa *friend*, perché essere libero vuol dire essere capace di avere amici, di mantenere le promesse, di vivere all'interno di una comunità di uguali. Per questo gli schiavi liberati a Roma diventavano cittadini: essere liberi, per definizione, significava essere radicati in una comunità civica, con tutti i diritti e le responsabilità che ne derivavano.[111]

Ma a partire dal II secolo d.C. ciò iniziò a cambiare. I giuristi

lentamente ridefinirono la *libertas* fino al punto da renderla indistinguibile dal potere del padrone. Era il diritto di fare assolutamente qualsiasi cosa, con l'eccezione di tutto quel che non si poteva fare. In realtà, nel *Digestum*, le definizioni di libertà e di schiavitù sono contigue:

La libertà è la facoltà naturale di fare quel che si vuole allorché questo non sia vietato dalla forza o dalla legge. La schiavitù è un istituto conforme allo *ius gentium* per cui una persona diviene proprietà privata (*dominium*) di un'altra, in maniera contraria alla natura.[112]

I commentatori medievali si resero subito conto di un problema.[113] Questo non implica forse che tutti siano liberi? In fondo, anche gli schiavi sono liberi di fare tutto quel che è loro permesso. Dire che uno schiavo è libero (a parte che non è vero) è un po' come dire che la Terra è piatta (a parte che è rotonda) o che il sole è blu (a parte che è giallo) o che ancora una volta abbiamo il diritto assoluto di fare quel che vogliamo con la nostra sega a motore (a parte quelle cose che non possiamo fare).

In effetti questa definizione apre la porta a tutta una serie di complicazioni. Se la libertà è naturale, allora di sicuro la schiavitù è innaturale, ma se la libertà e la schiavitù sono solo una questione di gradi, allora logicamente non sono forse *tutte* le restrizioni della libertà in certo modo innaturali? Ciò non implica forse che la società, le regole sociali, di fatto anche i diritti di proprietà siano allo stesso modo innaturali? Sono queste le conclusioni a cui arrivarono molti giuristi romani quando si spinsero a commentare tali tematiche astratte, cosa che avvenne di rado. In origine, gli esseri umani vivevano nello stato di natura in cui tutte le cose erano tenute in comune. Poi la guerra ha diviso il pianeta con le conseguenti «leggi delle nazioni», lo *ius gentium*, le consuetudini comuni con cui l'umanità ha regolato faccende come la conquista, la schiavitù, i trattati e i confini, che erano responsabili anche delle disuguaglianze di proprietà.[114]

Questo significò inoltre che non c'era una differenza caratteristica tra la proprietà privata e il potere politico, almeno fino a quando quel potere si basò sulla violenza. Con il passare del

tempo, gli imperatori romani cominciarono anche a sostenere qualcosa come il *dominium*, affermando che all'interno dei loro domini avevano la libertà assoluta (e in effetti non erano vincolati dalle leggi).[115] Al tempo stesso, la società romana passò da una repubblica di proprietari di schiavi a un sistema che assomigliava sempre più a quello successivo dell'Europa feudale, con magnati che vivevano nelle loro grandi proprietà circondati da dipendenti, contadini, servi indebitati e una varietà infinita di schiavi, con cui facevano praticamente quel che volevano. Le invasioni barbariche che rovesciarono l'impero si limitarono a formalizzare la situazione, eliminando in gran parte la schiavitù intesa come proprietà, ma introducendo al tempo stesso l'idea che le classi nobili discendessero dai conquistatori germanici e la gente comune fosse in condizione servile nei loro confronti.

Ma il concetto romano di libertà sopravvisse anche nel nuovo mondo medievale. La libertà non era altro che il potere. Quando i teorici politici medievali parlavano di «libertà», si riferivano di solito al diritto di un padrone di fare quel che voleva all'interno dei suoi domini. Ancora una volta non si trattava del frutto di un accordo ma di un semplice fatto di conquista: una famosa leggenda inglese sostiene che quando, attorno al 1290, re Edoardo I chiese ai suoi nobili di produrre dei documenti per dimostrare con quale diritto detenessero le loro franchigie (o «libertà»), il conte Warenne gli mostrò soltanto una spada arrugginita.[116] Come il *dominium* romano, quel che contava era più il potere che il diritto, e quel potere veniva esercitato soprattutto sulle persone (per questo nel Medioevo si faceva comunemente riferimento alla «libertà della forca», per indicare il diritto del signore di conservare il suo luogo privato per le esecuzioni).

Al tempo in cui il diritto romano cominciò a essere riscoperto e modernizzato nel XII secolo, il termine *dominium* pose un problema particolare, dal momento che, nel latino ecclesiastico comune all'epoca, veniva usato alla stessa maniera per «proprietà privata» e «potere signorile». I giuristi medievali trascorsero parecchio tempo a discutere se ci fosse una differenza tra le due. Si trattava di un problema particolarmente spinoso: se i diritti di proprietà erano

veramente, come voleva il *Digestum*, una forma di potere assoluto, era molto difficile capire in che modo qualcuno che non fosse un re (o secondo altri giuristi, dio) potesse detenerlo.[117]

Questo non è il luogo per dilungarsi su certi ragionamenti, ma credo che sia importante essere arrivati fin qui poiché ci permette di chiudere il cerchio e di comprendere perché liberali come Adam Smith riuscirono a concepire il mondo in una data maniera. C'è una tradizione che vuole che la libertà sia essenzialmente il diritto di fare quel che si vuole con la propria proprietà. Di fatto non rende solo la proprietà un diritto: tratta i diritti come una forma di proprietà. In un certo modo, è un grande paradosso. Siamo così abituati all'idea di «avere» dei diritti – che i diritti sono qualcosa che si possiede –, che di rado pensiamo al significato di questa espressione. Di fatto (e i giuristi medievali ne erano ben consapevoli) il diritto di un uomo è semplicemente il dovere di un altro. Il mio diritto di parola è il dovere di un altro di non punirmi per quel che dico. Il mio diritto a un processo equo è una responsabilità del governo di garantire un sistema di equità. Il problema è lo stesso dei diritti di proprietà: quando parliamo di impegni dovuti da qualcuno verso un mondo, è difficile esprimersi in questa maniera. È molto più facile parlare di «avere» diritti e libertà. Ma se la libertà è fondamentalmente il nostro diritto di possedere le cose o trattarle come se le possedessimo, allora che cosa significa «possedere» la libertà? Non significa forse che il nostro diritto a possedere la proprietà è esso stesso una forma di proprietà? Si tratta di un ragionamento eccezionalmente contorto: per quale ragione definire le cose in questo modo?[118]

Da un punto di vista storico, c'è una risposta semplice, anche se in certo modo provocatoria. Chi ha sostenuto che siamo possessori naturali dei nostri diritti e della nostra libertà lo ha fatto per garantire che fossimo liberi di rivenderglieli.

L'idea moderna dei diritti e delle libertà si ispira alla «teoria dei diritti naturali» e a quel lavoro messo in opera da quando Jean Gerson, rettore dell'Università di Parigi, cominciò a rielaborare i concetti del diritto romano. Richard Tuck, tra i più importanti storici di questa idea, ha osservato da tempo che una delle grandi

ironie della storia è che essa è costituita da un corpo di teorie abbracciate non dagli elementi progressisti dell'epoca, ma da quelli conservatori. «Per un gersoniano, la libertà era una proprietà e poteva essere scambiata allo stesso modo e nelle stesse forme di una qualsiasi altra proprietà.» La libertà si poteva vendere, scambiare, prestare o anche concedere volontariamente.[119] Ne conseguiva che non c'era niente di male nella schiavitù per debiti o anche nella schiavitù nuda e cruda. E i teorici dei diritti naturali arrivarono proprio a fare queste dichiarazioni. Infatti, nei secoli successivi, queste idee si svilupparono soprattutto a Lisbona e Anversa, città al centro della nuova tratta degli schiavi. Dopotutto, sostenevano, non sappiamo che cosa stia veramente succedendo nelle terre all'interno di posti come Calabar, ma non c'è una ragione particolare per ritenere che la gran parte dei carichi umani trasportati dalle navi europee non si sia messa volontariamente in vendita o sia stata resa disponibile dai suoi guardiani legali, o che infine abbia perso la propria libertà in altre maniere perfettamente legittime. Senza dubbio – si diceva – questo non sarà stato valido per tutti, ma qualche abuso esiste in ogni sistema. L'aspetto importante è che non si vedeva niente di innaturale o illegittimo nell'idea che la libertà potesse essere venduta.[120]

In breve, simili ragionamenti vennero utilizzati per giustificare il potere assoluto degli stati. Thomas Hobbes fu il primo a sviluppare questa riflessione nel XVII secolo, ma presto divenne un luogo comune. Lo stato era sostanzialmente un contratto, una sorta di accordo d'affari in cui i cittadini volontariamente rinunciavano ad alcune delle loro libertà naturali a favore del sovrano. Alla fine, idee simili sono diventate la base per l'istituzione più importante dell'attuale vita economica: il lavoro salariato, che in effetti è la messa in affitto della nostra libertà nella stessa maniera in cui la schiavitù ne era la vendita.[121]

E non solo possediamo le nostre libertà: la stessa logica è stata applicata anche ai nostri corpi, trattati, in tal senso, allo stesso modo di case, automobili o mobili. Noi possediamo noi stessi, pertanto chi sta fuori non ha il diritto di violare la nostra proprietà.[122] Tutto questo può sembrare innocuo, addirittura positivo, ma le cose

appaiono differenti se si prende in considerazione la tradizione romana della proprietà su cui si basa il ragionamento. Sostenere che possediamo noi stessi è, strano a dirsi, rappresentare noi stessi simultaneamente come padroni e come schiavi. «Noi» siamo sia i proprietari (esercenti il potere assoluto sulla proprietà) sia la cosa posseduta (in quanto oggetti di un potere assoluto). L'antica casa romana non è stata dimenticata nelle nebbie della storia, ma è conservata nell'idea più fondamentale che abbiamo di noi stessi e, ancora una volta, come nel diritto di proprietà, il risultato è così strano e incoerente da provocare innumerevoli paradossi nel momento in cui si cerca di immaginare che cosa significhi in pratica. Così come gli uomini di legge hanno trascorso migliaia di anni cercando di dare un senso al concetto di proprietà nel diritto romano,così i filosofi hanno dedicato secoli per capire come potessimo avere una relazione di dominio su noi stessi. La soluzione più popolare – sostenere che ognuno di noi ha qualcosa chiamata «mente», completamente separata da un'altra cosa, che definiamo «corpo», e che la prima detiene il dominio naturale sul secondo – disobbedisce apertamente a tutto quel che sappiamo oggi grazie alle scienze cognitive. Evidentemente è falsa, ma continuiamo in ogni caso a tenerci stretta questa teoria, per la semplice ragione che senza di essa nessuno dei nostri luoghi comuni quotidiani su proprietà, legge e libertà avrebbe più senso.[123]

Conclusioni

I primi quattro capitoli di questo libro hanno descritto un dilemma. Non sappiamo davvero in che termini pensare il debito. O meglio, per essere più precisi, siamo intrappolati tra l'immagine di una società alla maniera di Adam Smith in cui non c'è quasi posto per il debito – la società come insieme di individui le cui sole relazioni significative sono quelle con i loro beni, che barattano felici per mutua convenienza – oppure sostenere la prospettiva per cui il debito è la sostanza stessa di ogni relazione umana – lasciandoci la sensazione spiacevole che le relazioni umane non

siano altro che affari piuttosto disdicevoli e le nostre responsabilità verso gli altri siano in certo modo necessariamente fondate sul peccato e sul crimine. In ogni caso, non si tratta di alternative particolarmente piacevoli.

Negli ultimi tre capitoli ho cercato di mostrare che esiste un altro modo per affrontare il problema. Per questo ho sviluppato il concetto di economie umane: quelle in cui ciò che è ritenuto veramente importante degli esseri umani è il fatto che sono un unico nesso di relazioni gli uni con gli altri, e pertanto nessuno potrà mai essere considerato l'esatto equivalente di niente o nessun altro. In un'economia umana, la moneta non è un veicolo per comprare o scambiare gli esseri umani, ma una maniera per esprimere il fatto che ciò non può avvenire.

Poi ho proceduto descrivendo come lo scenario precedente abbia cominciato ad andare in pezzi, e gli esseri umani sono diventati oggetti di scambio: prima, forse, con le donne date in matrimonio; quindi, con gli schiavi catturati in guerra. Ciò che queste relazioni hanno in comune, ho osservato, è la violenza. Che si tratti di una ragazza tiv legata e picchiata per essere scappata da suo marito, o di un uomo imbarcato su una nave negriera per andare a morire in una piantagione lontana, il principio è sempre lo stesso: solo con la minaccia di bastoni, corde, lance e pistole si può strappare la gente da quella complicata ragnatela di relazioni con gli altri (sorelle, amici, rivali ecc.) che la rende unica, per poi ridurla a merce.

Bisogna sottolineare che tutto questo può succedere in posti in cui i mercati dei beni comuni, della vita quotidiana (abiti, attrezzi, alimenti) non esistono. In effetti, in molte economie umane, i beni più importanti di una persona non si possono comprare e vendere per la stessa regione per cui non si possono comprare le persone: perché sono oggetti unici, coinvolti in una rete di relazioni con gli esseri umani.[124]

Il mio vecchio professore John Comaroff era solito raccontare un aneddoto a proposito di una ricognizione antropologica condotta nella provincia del Natal, in Sudafrica. Aveva trascorso gran parte della settimana guidando di casa in casa su una jeep con una scatola

piena di questionari e un interprete di lingua zulù, muovendosi tra mandrie bovine sconfinate. Dopo circa sei giorni, il suo interprete all'improvviso trasalì e indicando nel mezzo di una mandria disse: «Guarda! È la stessa vacca! Quella là, con la macchia rossa sulla schiena. L'abbiamo vista tre giorni fa in un posto a quindici chilometri da qui. Che cosa sarà successo? Qualcuno si è sposato? O forse hanno ricomposto una disputa».

Nelle economie umane, nel momento in cui compare la capacità di strappare le persone al loro contesto, questa è considerata la fine. Una traccia di tutto ciò si può vedere già tra i lele. Gli uomini importanti di tanto in tanto compravano dei prigionieri di guerra da zone lontane come schiavi, ma era quasi sempre solo per sacrificarli durante i propri funerali.[125] Schiacciare l'individualità di qualcuno era visto come un modo per accrescere in qualche maniera la reputazione e l'esistenza sociale di un altro.[126] In quelle che ho chiamato società eroiche è certo che questa sorta di addizione e sottrazione di onore e disgrazia sia stata una pratica prima marginale poi diventata l'essenza stessa della politica, come attestato da un numero infinito di epiche, di saghe e di edda, i cicli mitologici islandesi: gli eroi divengono tali facendo più piccoli gli altri. In Irlanda e nel Galles possiamo osservare come questa capacità di degradare gli altri, di rimuovere degli esseri umani unici dai cuori delle loro famiglie per poi renderli unità anonime di conto – le ragazze schiave usate come moneta in Irlanda, le lavandaie gallesi – sia diventata la più alta espressione d'onore.

Nelle società eroiche il ruolo della violenza non è nascosto, è glorificato. Spesso può formare la base delle relazioni più intime di una persona. Nell'*Iliade*, Achille non vede nulla di cui vergognarsi nel rapporto che ha con la sua ragazza schiava, Briseide, a cui ha ammazzato il marito e i fratelli. Si riferisce a lei come al suo «prezzo d'onore», e poi subito aggiunge che ogni uomo perbene deve amare e prendersi cura dei dipendenti della sua casa, come lui fa con Briseide, sebbene l'abbia vinta con la lancia.[127]

La storia mostra come queste relazioni d'intimità tra uomini d'onore e le persone cui hanno tolto la dignità possano effettivamente svilupparsi. In fondo, l'esclusione di ogni possibilità

di uguaglianza elimina anche l'eventualità di un debito, di ogni relazione che non sia quella del potere. Permette anche una certa chiarezza. Questa è probabilmente la ragione per cui imperatori e re hanno una notoria tendenza a circondarsi di schiavi o eunuchi.

Ma qui c'è dell'altro. Se si guarda al corso della storia, non si può fare a meno di notare un curioso senso d'identificazione tra i più esaltati e i più degradati, in particolare tra gli imperatori e i re da una parte e gli schiavi dall'altra. Molti re si attorniarono di schiavi, nominarono anche degli schiavi ministri (esistevano addirittura, come nel caso dei Mamelucchi in Egitto, delle vere e proprie dinastie di schiavi). I re si circondavano di schiavi per la stessa ragione per cui si circondavano di eunuchi: perché gli schiavi e i criminali non avevano né famiglia né amici, nessuna possibilità di essere leali verso qualcun altro (almeno in linea di principio). Ma in certo modo, anche loro si trovavano nella stessa situazione. Recita un proverbio africano: «Un re degno di questo nome non ha parenti o almeno agisce come se non li avesse».[128] In altre parole, re e schiavi sono immagini speculari l'uno degli altri e al contrario dei normali esseri umani, che sono rappresentati dai loro obblighi reciproci, essi sono definiti *solo* dalle loro relazioni di potere. Quanto di più vicino si possa concepire all'essere perfettamente isolati e alienati.

A questo punto possiamo finalmente vedere cos'è in gioco nella nostra peculiare abitudine di definirci allo stesso tempo come re e schiavi, ripetendo gli aspetti più brutali delle antiche famiglie romane nel concetto che abbiamo di noi stessi, come padroni delle nostre libertà o proprietari delle nostre personalità. È l'unica maniera per immaginarci come esseri completamente isolati. C'è una linea diretta che discende dalla nuova concezione romana di libertà – non come capacità di formare mutue relazioni con gli altri, ma come una sorta di potere assoluto di «uso e abuso» sullo schiavo vinto, che costituisce il nucleo principale della casa di un ricco uomo romano – fino alle strane fantasie di filosofi liberali vedi Hobbes, Locke e Smith sulle origini della società umana vista come una compagine di maschi di trenta-quarant'anni spuntati dal nulla che abbiano dovuto decidere se cominciare a uccidersi o scambiarsi pelli di castoro.[129]

Gli intellettuali europei e americani, è vero, hanno trascorso gran parte degli ultimi duecento anni cercando di allontanarsi dalle implicazioni più compromettenti di questa tradizione di pensiero. Thomas Jefferson, proprietario di molti schiavi, decise di aprire la Dichiarazione d'indipendenza contraddicendo in maniera diretta la base morale della schiavitù: «Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti; che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono dotati dal loro Creatore di alcuni diritti inalienabili» scriveva attaccando così sia l'idea che gli africani fossero inferiori, sia che i loro antenati potessero essere stati privati della libertà in maniera giusta e legale. Ma Jefferson non ha proposto una nuova concezione radicale dei diritti e delle libertà, e neanche l'hanno fatto i successivi filosofi politici. Sono state perlopiù conservate le vecchie tesi aggiungendo qua e là la formula negativa «non». Molti dei nostri preziosi diritti e doveri sono una serie di eccezioni alla cornice legale e morale complessiva, il che quasi ci fa pensare di non essere abbastanza degni di averli.

La schiavitù formale è stata eliminata ma (come può testimoniare chiunque lavori ogni giorno otto ore) rimane l'idea che si possa alienare la propria libertà, almeno temporaneamente. In effetti, questo determina ciò che dobbiamo fare per gran parte delle ore in cui siamo svegli, a eccezione, di solito, del weekend. La violenza è adesso in gran parte occultata.[130] Ma solo perché non siamo più in grado di immaginarci un mondo diverso, basato su accordi sociali che non richiedano la continua minaccia di pistole paralizzanti e videocamere di sorveglianza.

8. Credito vs. tesoro (e i cicli della storia)

> Il tesoro è accessorio della guerra, non del commercio pacifico.
>
> GEOFFREY W. GARDINER

Uno potrebbe benissimo chiedersi: se i nostri ideali politici e giuridici sono fondati sulla logica dello schiavismo, allora perché siamo riusciti ad abolire la schiavitù? Ovviamente, un cinico potrebbe sostenere che non l'abbiamo abolita affatto: ci siamo limitati a rinominarla. E il cinico avrebbe i parte ragione: un greco antico avrebbe sicuramente visto la distinzione tra schiavo e lavoratore salariato indebitato al massimo come una disquisizione legalistica.[1] In ogni caso, anche l'abolizione dell'istituto della schiavitù domestica deve essere ritenuta una conquista notevole ed è opportuno considerare come ci si è arrivati. Soprattutto perché la schiavitù non è stata abolita una volta sola. Esaminando i documenti storici, la cosa veramente degna di nota è che la schiavitù è stata eliminata – o di fatto eliminata – molte volte nel corso della storia umana.

In Europa, per esempio, l'istituzione praticamente scomparve nei secoli che seguirono la caduta dell'Impero romano – una conquista storica, raramente riconosciuta da quelli di noi che si riferiscono a questi eventi come l'inizio dei «Secoli Bui».[2] Nessuno è sicuro di come ciò avvenne. Molti concordano sul fatto che la diffusione del cristianesimo abbia avuto un ruolo, ma non può esserne stata la causa diretta, perché la Chiesa non si oppose mai esplicitamente alla schiavitù e in molti casi la difese. Invece, sembra che la schiavitù sia stata abolita *nonostante* i comportamenti degli intellettuali e delle autorità politiche del tempo. Eppure avvenne, e ha avuto effetti duraturi. A livello popolare, la schiavitù è rimasta così universalmente detestata che anche mille anni dopo, quando i

mercanti europei iniziarono a tentare di ravvivare il mercato degli schiavi, scoprirono che i loro compatrioti non avrebbero tollerato lo schiavismo nei rispettivi paesi – una delle ragioni per cui i proprietari di piantagioni furono alla fine obbligati a comprare gli schiavi in Africa e a impiantare le coltivazioni nel Nuovo Mondo.[3] È una delle grandi ironie della storia che il razzismo moderno – probabilmente il male peggiore degli ultimi due secoli – sia stato inventato in gran parte perché gli europei continuavano a rifiutarsi di ascoltare le tesi degli intellettuali e dei giuristi e non accettavano che chiunque ritenessero un essere umano di pari dignità potesse essere ridotto giustificatamente in schiavitù.

Inoltre, la fine della schiavitù antica non è un accadimento solo europeo. Sorprendentemente, all'incirca nello stesso periodo – intorno al 600 d.C. – troviamo lo stesso fenomeno in India e Cina, dove, nel corso dei secoli e con sollevazioni popolari, la schiavitù completamente legalizzata scomparve. Tutto questo ci suggerisce che i momenti di opportunità storica – periodi in cui il vero cambiamento è possibile – seguono una trama definita, persino ciclica, che è molto più coordinata tra i vari spazi geografici di quanto non avremmo mai immaginato. Il passato ha una sua logica, ed è solo comprendendola che possiamo avere una percezione delle opportunità storiche del presente.

Il modo più facile per rendere visibili questi cicli è di riesaminare il fenomeno su cui ci siamo concentrati nel corso del libro: la storia della moneta, del debito e del credito. Nel momento in cui iniziamo a mappare la storia della moneta negli ultimi cinquemila anni di storia eurasiatica, emergono regolarità sorprendenti. Nel caso della moneta, un evento svetta su tutti gli altri: l'invenzione del conio. Sembra che la coniazione nasca indipendentemente in tre luoghi diversi, quasi contemporaneamente: nelle grandi pianure del Nord della Cina, nella Valle del Gange nel Nordest dell'India e sulle coste del mar Egeo, sempre all'incirca tra il 600 e il 500 a.C. Questa contemporaneità non fu dovuta a un'improvvisa invenzione tecnologica: nei tre casi le tecniche usate per battere le prime monete erano completamente diverse.[4] Fu invece una

trasformazione sociale. Perché le cose andarono in questo modo rimane un mistero storico. Ma alcune notizie le sappiamo: per qualche ragione, in Lidia, Cina e India, i governanti locali decisero che qualunque fosse il sistema di credito che da lungo tempo esisteva nei loro regni, questo non era più adeguato, e iniziarono a emettere piccoli pezzi di metallo prezioso – metalli che prima erano usati principalmente nel commercio internazionale, in forma di lingotto – incoraggiando i sudditi a utilizzarli nelle loro transazioni quotidiane.

Da quell'inizio, l'innovazione si diffuse. Per più di un millennio, gli stati di ogni dove cominciarono a battere la loro moneta. Ma poi, intorno al 600 d.C., all'incirca quando stava sparendo la schiavitù, tutto il meccanismo prese all'improvviso a funzionare all'indietro. Il circolante scomparve. In tutto il mondo si assistette a un nuovo ritorno al credito.

Se guardiamo alla storia dell'Eurasia degli ultimi cinquemila anni, possiamo vedere delle ampie oscillazioni tra periodi dominati dalla moneta creditizia e periodi dominati dall'oro e dall'argento – ovvero periodi nei quali almeno larga parte delle transazioni era condotta tramite il passaggio di mano di metallo prezioso.

Perché? Il singolo fattore più importante sembra essere la guerra. Il metallo prezioso prevale soprattutto in periodi di violenza generalizzata. La spiegazione del fatto è molto semplice. Le monete d'oro e di argento si distinguono dai sistemi di credito per una caratteristica fondamentale: possono essere rubate. Un debito, per definizione, è una scrittura oltre che una relazione di fiducia. D'altra parte, chi accetta oro o argento in cambio di merce deve avere solamente fiducia nell'esattezza della bilancia, nella qualità del metallo e nella probabilità che un altro li accetti in pagamento. In un mondo dove la guerra e la minaccia di violenza sono costanti – e questa è una descrizione ugualmente accurata della Cina del periodo degli stati in guerra, della Grecia dell'Età del ferro e dell'India prima dell'Impero maurya – ci sono degli ovvi vantaggi a semplificare le transazioni. Soprattutto se si ha a che fare con soldati. Da una parte, i soldati tendono ad aver accesso a bottini di guerra, che consistono principalmente in oro e argento, e sono sempre in cerca di modi per

scambiare i loro metalli preziosi con qualcosa di più utile. Dall'altra, un soldato itinerante ben armato incarna la definizione del soggetto ad alto rischio creditizio. La descrizione del baratto fatta dagli economisti può essere assurda se applicata alle transazioni di un gruppo di vicini della stessa comunità rurale, ma ha molto più senso se si considera la relazione tra un membro della comunità e un mercenario di passaggio.

Quindi, per gran parte della storia umana, un lingotto d'oro o d'argento, marchiato o meno, ha svolto la stessa funzione che oggi è riservata alla valigia piena di banconote non segnate di uno spacciatore di droga: un oggetto senza storia, prezioso perché il suo possessore sa che sarà accettato in pagamento in ogni dove, senza domande di sorta. Come risultato, mentre i sistemi creditizi tendono a dominare in periodi di relativa pace sociale, o all'interno di reti di fiducia (create dagli stati, oppure più frequentemente da istituzioni transnazionali come le gilde dei mercanti o le comunità di fede), nei periodi in cui la guerra e il saccheggio sono diffusi tendono a essere rimpiazzati dai metalli preziosi. Inoltre, mentre il prestito usuraio caratterizza ogni fase della storia umana, sembra che le crisi debitorie che ne risultano abbiano avuto gli effetti più devastanti quando il credito era più facilmente trasformabile in contanti.

Come punto di partenza per qualsiasi tentativo di individuare i grandi ritmi che definiscono il momento storico corrente, lasciatemi proporre la seguente divisione temporale della storia eurasiatica, a seconda dell'alternanza tra periodi di moneta virtuale e periodi di moneta metallica. Il ciclo comincia con l'età dei primi imperi agrari (3500-800 a.C.), dominata da monete creditizie virtuali. Segue l'Età assiale (800 a.C.-600 d.C.), esaminata nel prossimo capitolo, che vide la nascita della coniazione e un generale passaggio verso la tesaurizzazione. Il Medioevo (600-1450 d.C.), con il ritorno alla moneta creditizia e virtuale, sarà l'argomento del capitolo 10; il capitolo 11 sarà dedicato alla svolta del ciclo successivo, l'età dei grandi imperi capitalistici, iniziato intorno al 1450 con un significativo ritorno all'oro e all'argento in tutto il mondo, che terminò davvero solo nel 1971, quando Richard Nixon annunciò che

il dollaro americano non era più convertibile in oro. Questo avvenimento diede avvio a un'altra fase di moneta virtuale, da poco cominciata, i cui contorni definitivi sono necessariamente invisibili. Il capitolo 12, che chiude il libro, sarà dedicato ad applicare quanto guadagnato nell'analisi storica per decifrare il significato della crisi odierna e le opportunità che può aprirci in futuro.

Mesopotamia (3500-800 a.C.)

Abbiamo già avuto occasione di notare la predominanza della moneta creditizia in Mesopotamia, la prima civiltà urbana che conosciamo. Nei grandi complessi del tempio e del palazzo, la moneta non solo serviva principalmente come unità di conto e raramente cambiava fisicamente possessore, ma anche i mercanti e i commercianti avevano sviluppato i propri sistemi di credito. Gran parte di questi crediti era rappresentata fisicamente da tavolette di argilla con inscritti gli obblighi di pagamento futuro, che venivano poi chiuse all'interno di buste d'argilla e segnate con il sigillo del debitore. Il creditore teneva la busta come garanzia, per poi romperla al momento del pagamento. Almeno in alcuni momenti e in determinati luoghi geografici queste *bullae* sembrano essere molto simili a quelli che oggi chiamiamo strumenti negoziabili, poiché le tavolette all'interno non registravano unicamente una promessa di pagamento al creditore originale, ma erano designate «al portatore» – in altre parole, una tavoletta che rappresentava un debito di cinque shekel d'argento (al tasso d'interesse prevalente) poteva circolare come l'equivalente di una cambiale da cinque shekel – ovvero come moneta.[5]

Non sappiamo quanto spesso succedesse; quanti proprietari cambiasse normalmente una tavoletta di questo tipo, quante transazioni fossero basate sul credito, con quale frequenza i mercanti pesavano effettivamente pezzi d'argento per vendere la propria mercanzia o quando era più probabile che lo facessero. Senza dubbio, tutte queste pratiche mutarono nel corso del tempo. Le cambiali generalmente circolavano all'interno di gilde di

mercanti, oppure tra abitanti di quartieri urbani relativamente ricchi, dove le persone si conoscevano abbastanza bene da fidarsi l'una dell'altra, ma non così bene da poter fare affidamento sul vicino per altre forme più tradizionali di aiuto reciproco.[6] Sappiamo ancora meno sui mercati frequentati abitualmente dagli abitanti della Mesopotamia, l'unica notizia che abbiamo è che le taverne facevano credito, come probabilmente anche i venditori ambulanti.[7]

Poiché precedono l'invenzione della scrittura, le origini dell'interesse rimarranno per sempre oscure. La terminologia per indicare l'interesse nella maggior parte delle lingue antiche deriva da qualche termine per «prole», il che ha spinto qualcuno a ipotizzare che la parola sia nata in prestiti di bestiame, ma questa interpretazione sembra troppo letterale. È più probabile che i primi prestiti a interesse fossero di matrice commerciale: i templi e i palazzi anticipavano merci a mercanti e agenti commerciali, che poi le avrebbero rivendute nei vicini regni di montagna o in spedizioni commerciali oltremare.[8]

La pratica è importante perché implica una fondamentale mancanza di fiducia. Dopotutto, perché non chiedere semplicemente una parte dei profitti? Questo sembra più equo (un mercante che torna in bancarotta probabilmente avrà in ogni caso ben pochi mezzi per pagare) e partnership per la divisione dei profitti di questo tipo in seguito diventarono più frequenti nel Medio Oriente.[9] La risposta pare essere che queste società per la divisione dei profitti fossero tipicamente degli accordi tra mercanti, o comunque tra persone con esperienze ed estrazione simili, in grado di tenersi sotto controllo vicendevolmente. I burocrati del tempio o del palazzo avevano ben poco in comune con degli avventurieri itineranti, e sembra che i burocrati conclusero di non potersi normalmente aspettare che un mercante di ritorno da un paese lontano fosse completamente onesto sulle proprie avventure. Un tasso d'interesse fisso avrebbe reso irrilevante ogni elaborato racconto di furti, naufragi o attacchi da parte di serpenti alati o elefanti che un mercante fantasioso poteva architettare. L'entità del rimborso era fissata prima della partenza.

Incidentalmente, questa connessione tra il prendere a prestito

e la menzogna è piuttosto importante nella storia. Erodoto diceva dei persiani: «Considerano il mentire la maggior disgrazia, seguita dall'essere in debito. Specialmente perché pensano che un debitore debba necessariamente mentire».[10] (Più tardi, Erodoto riporta una storia ascoltata da un persiano riguardo le origini dell'oro che i persiani hanno ottenuto in India: lo hanno rubato dal nido di formiche giganti.)[11] La parabola cristiana del servo ingrato scherza sull'argomento («Diecimila talenti? Nessun problema. Dammi solo ancora un po' di tempo»), ma anche qui si può vedere come queste continue falsità contribuivano, in senso ampio, al fatto che un mondo dove le relazioni morali sono concepite come debiti sia anche necessariamente un mondo di corruzione, colpa e peccato, per quanto possa anche essere in qualche modo divertente.

Al tempo dei primi documenti sumeri, questo mondo non si era ancora manifestato. Nonostante ciò, il principio del prestito a interesse, anche con interesse composto, era familiare a tutti. Per esempio, in un'iscrizione regale del 2402 a.C. a opera di re Entemena di Lagash – una delle prime che abbiamo – , egli si lamenta che il suo nemico, il re di Umma, ha occupato per decenni una lunga striscia di terra coltivabile che apparteneva legittimamente a Lagash. Egli annuncia: «Se uno dovesse calcolare l'affitto della terra, poi l'interesse composto dovuto su questo affitto per ogni anno senza pagamenti, scoprirebbe che il regno di Umma deve a quello di Lagash quattromila e cinquecento miliardi di litri d'orzo». Anche in questo caso, come nella parabola, la somma è intenzionalmente assurda.[12] Era solo una scusa per iniziare una guerra. A ogni modo, il re voleva far sapere a tutti che era in grado di tenere accuratamente i suoi conti.

Lo strozzinaggio – nel senso di prestito a interessi esorbitanti per finanziare il consumo – era ben insediato già ai tempi di Entemena. Alla fine il re ebbe la sua guerra e la vinse, ma due anni dopo, ancora fresco dei suoi successi militari, fu costretto a pubblicare un altro editto: questa volta si trattava di una generale cancellazione dei debiti all'interno dei confini del regno. Come si vantò in seguito, «ha istituito la libertà (*amargi*) a Lagash. Ha restituito il figlio alla madre e la madre al figlio; ha cancellato tutti

gli interessi dovuti»:[13] è la prima dichiarazione di questo tipo di cui abbiamo prova – e anche la prima volta che la parola «libertà» appare in un documento politico.

Il testo di Entemena è piuttosto vago sui dettagli, ma mezzo secolo più tardi, quando il suo successore Uruinimgina dichiarò un'amnistia generale durante le celebrazioni del capodanno del 2350 a.C., i termini furono più chiari e si conformano a quella che poi divenne la norma di queste amnistie: cancellazione non solo di tutti i debiti non ancora pagati, ma anche di tutte le forme di servitù per debiti, incluse quelle basate sul mancato pagamento di multe o di pene criminali – con l'unica eccezione dei prestiti commerciali.

Simili dichiarazioni si possono trovare continuamente nei documenti sumeri e in quelli successivi degli assiri e dei babilonesi, sempre sullo stesso tema: la restaurazione di «giustizia ed equità», la protezione delle vedove e degli orfani per assicurare – come disse Hammurabi abolendo i debiti a Babilonia nel 1761 a.C. – «che i forti non possano opprimere i deboli».[14] Nelle parole di Michael Hudson:

L'occasione designata per fare tabula rasa delle relazioni debitorie a Babilonia fu la festa di capodanno, celebrata in primavera. I governanti supervisionarono il rituale di «rottura delle tavolette», ovvero dei documenti che attestavano i debiti, ristabilendo l'equilibrio economico come parte del periodico rinnovamento della società che segue quello della natura. Hammurabi e gli altri sovrani annunciarono questa proclamazione alzando una torcia, che probabilmente simboleggiava Shamash, il dio-sole della giustizia, i cui principi dovevano essere seguiti dai governanti saggi e giusti. Le persone trattenute come pegno per un debito furono rilasciate e poterono tornare alle loro famiglie. Ad altri debitori fu permesso tornare a coltivare la loro terra abituale, liberi da ogni vincolo ipotecario precedentemente accumulato.[15]

Nel corso dei millenni successivi, questa stessa lista – cancellazione dei debiti, distruzione dei documenti che li attestano, redistribuzione della terra – diventerà la lista standard delle rivendicazioni delle rivoluzioni contadine in tutto il mondo. In Mesopotamia, sembra che i governanti eliminarono la possibilità di insurrezioni istituendo loro stessi queste riforme, come un grande

gesto di rinnovamento cosmico, una ricreazione dell’universo sociale – a Babilonia, durante la stessa cerimonia, il re mimava la creazione dell’universo fisico da parte del dio Marduk. La storia del debito e del peccato veniva cancellata ed era tempo di ricominciare daccapo. Ma è anche evidente che i governanti sapevano quale fosse l’alternativa: un mondo nel caos, dove i contadini scappavano dalle terre per unirsi ai ranghi dei pastori nomadi, e infine, se la disgregazione sociale continuava, tornare per conquistare le città e distruggere completamente l’ordine economico esistente.

Egitto (2650 a.C.-716 d.C.)

L’Egitto rappresenta un interessante contrasto, poiché per gran parte della sua storia riuscì a evitare completamente lo sviluppo del prestito a interesse.

L’Egitto, come la Mesopotamia, era straordinariamente ricco per gli standard antichi, ma era anche una società chiusa, un fiume in mezzo a un deserto, molto più centralizzata della Mesopotamia. Il faraone era una divinità e la burocrazia dello stato e dei templi aveva le mani dappertutto: c’era una schiera incredibile di tasse e la continua distribuzione da parte dello stato di stipendi, stanziamenti e pagamenti vari. Anche qui la moneta emerse chiaramente come unità di conto. L’unità base era il *deben*, o «misura» – che dapprima si riferiva a misure di grano, più tardi di rame o argento. Alcuni documenti rendono evidente la natura variegata della maggior parte delle transazioni:

Nel quindicesimo anno di Ramses II [1275 a.C. circa] un mercante ha offerto alla signora egiziana Erenofre una schiava siriana, il cui prezzo è stato fissato dopo una contrattazione a 4 *deben* 1 *kite* [circa 373 grammi] di argento. Erenofre ha messo assieme dei vestiti e delle coperte per un valore di 2 *deben* 2 1/3 *kite* – i dettagli sono documentati – e poi ha preso a prestito una serie di oggetti dai suoi vicini – vassoi di bronzo, un vaso di miele, dieci maglie e dieci *deben* di lingotti di rame – fino a raggiungere il prezzo pattuito.[16]

Gran parte dei mercanti era itinerante, di origine straniera oppure agenti per i proprietari di grandi tenute. Tuttavia, non sono indizi di ricorso al credito commerciale; in Egitto, era più probabile che i prestiti prendessero la forma di mutuo aiuto tra vicini.[17]

Prestiti di grande importo contratti legalmente, il tipo di prestito che può portare alla perdita della propria terra o di un membro della famiglia, sono documentati, ma sembra fossero rari – e molto meno pericolosi, poiché non erano a interesse. In modo simile, ci sono occasionali riferimenti a servitù per debiti o anche a persone divenute schiave in seguito ai debiti contratti, ma pare fossero fenomeni insoliti e non c'è alcun indizio che faccia pensare che la questione avesse raggiunto proporzioni critiche, come invece regolarmente succedeva in Mesopotamia e nel Levante.[18]

Infatti, per le prime migliaia di anni, sembriamo essere in un mondo in qualche modo diverso, dove il debito è veramente una questione di «colpa» e quindi in prevalenza considerato come una faccenda criminale:

Quando un debitore non riesce a ripagare in tempo il suo debito, il suo creditore lo può portare in tribunale, dove al debitore è richiesto di promettere il pagamento dell'intera somma dovuta entro una data specifica. Come parte della promessa – fatta sotto giuramento – il debitore si impegna anche a ricevere 100 colpi e/o ripagare una somma doppia rispetto al debito originale se manca di ottemperare alla nuova scadenza fissata in tribunale.[19]

La scelta «e/o» è molto indicativa. Non c'era alcuna distinzione formale tra multa e punizione corporale. Infatti, sembra che tutto lo scopo del giuramento (al contrario della tradizione cretese dove il debitore fingeva di sgraffignare il denaro) fosse quello di creare la giustificazione per l'azione punitiva: in questo modo il debitore poteva essere punito sia per lo spergiuro che per il furto.[20]

Al tempo del Nuovo Regno (1550-1070 a.C) ci sono maggiori tracce dell'esistenza di mercati, ma è solo con l'Età del ferro, appena prima che l'Egitto fosse assorbito dall'Impero persiano, che iniziamo a vedere indizi di crisi debitorie simili a quelle della Mesopotamia. Per esempio, fonti greche riferiscono che il faraone Bakenranef (il cui regno va dal 720 al 715 a.C.) emise un editto per abolire la

schiavitù per debiti e annullare tutti i debiti rimasti impagati, poiché «gli sembrava assurdo che un soldato, forse proprio nel momento in cui si preparava a combattere per la sua patria, fosse portato in carcere dai creditori per un debito insoluto» – il che, se affidabile, è anche una delle prime menzioni storiche della prigionia per debiti.[21] Sotto i Tolomei, la dinastia greca che governò l'Egitto dopo Alessandro Magno, la periodica cancellazione dei debiti fu istituzionalizzata. È noto che la Stele di Rosetta, scritta in greco ed egiziano, fu la chiave per decifrare e tradurre i geroglifici egiziani. Pochi sono però consapevoli di cosa ci sia effettivamente scritto. La Stele fu eretta originariamente per annunciare un'amnistia, tanto per i debitori quanto per i prigionieri, dichiarata da Tolomeo V nel 196 a.C.[22]

Cina (2200-771 a.C.)

Non possiamo dire quasi niente sull'India dell'Età del bronzo, perché la sua scrittura rimane indecifrabile, e non molto di più sulla Cina delle origini. Il poco che sappiamo – estratto principalmente da spezzoni di fonti letterarie successive – lascia intendere che i primi stati cinesi fossero molto meno burocratici dei loro cugini occidentali.[23] Poiché non c'era un sistema centralizzato di tempio o di palazzo con sacerdoti e amministratori a gestire l'annona e a registrare entrate e uscite, c'erano anche pochi incentivi per creare una singola unità di conto uniforme. Invece, le fonti suggeriscono un sistema diverso, con monete sociali di vario tipo ancora diffuse in campagna, che venivano convertite a scopi commerciali nelle transazioni con gli stranieri.

Fonti successive ricordano che i primi governanti «usavano perle e giada come strumenti di pagamento superiori, l'oro come strumento mediano e i coltelli e le spade come strumenti di pagamento inferiori».[24] Qui l'autore sta parlando solo di doni, e di doni gerarchici: re e grandi magnati che ricompensavano i loro seguaci per servizi che in teoria avevano reso volontariamente. In molti luoghi, sembra che le lunghe strisce di conchiglie di ciprea

abbiano avuto un ruolo importante, ma anche in questo caso, nonostante si senta spesso parlare di «conchiglie usate come moneta dell'antica Cina», ed è facile trovare testi in cui il valore di sontuosi doni è *misurato* in cipree, non risulta mai chiaro se la gente le portasse effettivamente con sé per vendite e acquisti al mercato.[25]

L'interpretazione più accreditata è che la gente si portasse dietro le conchiglie, ma per un lungo periodo i mercati in sé ebbero ben poca rilevanza, quindi le conchiglie erano molto meno importanti come monete sociali degli usi tradizionali: doni di matrimonio, balzelli, multe e segni d'onore.[26] A ogni modo, tutte le fonti concordano sul fatto che in circolazione ci fossero molte monete diverse. Come scrive David Scheidel, uno dei migliori studiosi contemporanei della moneta antica:

Nella Cina preimperiale, la moneta prendeva la forma di conchiglie di ciprea, sia originali che – sempre di più – imitazioni in bronzo, gusci di tartaruga, barre d'oro e (raramente) di argento pesate e soprattutto – almeno dal 1000 a.C. in poi – di moneta utensile nella forma di lame di spada e coltelli in bronzo.[27]

Queste monete venivano utilizzate principalmente tra persone che non si conoscevano a fondo. Per formalizzare debiti tra vicini, con i negozianti locali o tutto quello che avesse a che fare con il governo, pare che la gente usasse una varietà di strumenti di credito: storici cinesi successivi affermano che i primi erano delle stringhe legate, simile al sistema *khipu* degli Inca, e in seguito strisce intagliate di legno o bambù.[28] Come in Mesopotamia, sembra che questi strumenti siano molto più antichi della scrittura.

Non sappiamo realmente se la pratica del prestito a interesse raggiunse la Cina, o se anche qui nell'Età del bronzo ci fossero le stesse crisi debitorie della Mesopotamia, ma documenti successivi contengono indizi promettenti in questa direzione.[29] Per esempio, leggende cinesi più tarde sull'origine della coniazione attribuiscono l'invenzione agli imperatori che cercavano di alleviare gli effetti dei disastri naturali. Uno dei primi testi Han riporta che:

Nei tempi antichi, durante le alluvioni di Yu e le secche di Tang, le persone comuni erano così stremate da essere costrette a chiedere prestiti per ottenere cibo e indumenti. [L'imperatore] Yu

coniò monete per la sua gente dall'oro del monte Li e [l'imperatore] Tang fece lo stesso con il rame del monte Yan. Per questo il mondo li chiama benevolenti.[30]

Altre versioni sono un po' più esplicite. Il *Guanxi*, una raccolta che all'alba della Cina imperiale divenne il testo introduttivo standard di economia politica, ricorda che «c'erano persone che non avevano nemmeno gli avanzi da mangiare ed erano costrette a vendere i loro figli. Per aiutare queste persone, Tang coniò le monete».[31]

La storia è chiaramente inventata (le vere origini della moneta coniata risalgono ad almeno mille anni dopo) ed è difficile capire che rilevanza darle. Potrebbe riflettere la memoria di bambini portati via come pegni di debiti? Nonostante tutto, sembra più probabile che le persone vicine alla morte per fame vendessero semplicemente i loro figli – una pratica destinata a diventare comune in certi periodi della storia cinese.[32] Ma la giustapposizione di prestiti e vendita di bambini è suggestiva, specialmente considerando cosa stava succedendo nello stesso periodo dall'altra parte dell'Asia. Il *Guanxi* spiega che quegli stessi governanti istituirono poi l'abitudine di trattenere il 30 per cento del raccolto in granai pubblici perché potesse essere redistribuito in caso di emergenze, così da assicurarsi che tali fatti non si ripetessero. In altre parole, cominciarono a costruire il tipo di annona burocratica che in Egitto e Mesopotamia fu responsabile della creazione della moneta come unità di conto.

9. L’Età assiale (800 a.C.-600 d.C.)

Questo tempo può essere detto «Età assiale». In questa età lo straordinario premette da ogni parte. In Cina vissero Confucio e Lao Tzu, sorsero tutte le correnti della filosofia cinese [...] in India fu l’età degli Upanišad, visse Buddha e trovarono svolgimento tutte le possibilità filosofiche, dallo scetticismo al materialismo, dalla sofistica al nichilismo, come in Cina.

KARL JASPERS

L’espressione «Età assiale» è stata coniata dal filosofo esistenzialista tedesco Karl Jaspers.[1] Scrivendo una storia della filosofia, Jaspers rimase affascinato dal fatto che Pitagora (570-495 a.C.), il Buddha (563-483 a.C.) e Confucio (551-479 a.C.) fossero contemporanei e che in Grecia, India e Cina in quello stesso periodo fiorisse improvvisamente un vivace dibattito tra scuole di intellettuali contrapposte; sembra inoltre che i pensatori di ogni luogo non fossero al corrente dei dibattiti analoghi in altre parti del mondo. Come per la simultanea invenzione della moneta, perché questo sia successo rimane misterioso. Lo stesso Jaspers non ha una spiegazione definitiva. A un certo livello, suggerì, la causa deve essere stata una concomitanza di condizioni storiche simili. Per la maggior parte della grandi civiltà urbane del tempo, l’inizio dell’Età del ferro è stato una sorta di pausa tra imperi, un periodo in cui il paesaggio politico era frammentato in una scacchiera di regni, spesso minuscoli, e città-stato, in continua guerra fra loro e chiuse in un costante dibattito politico interno. In questi luoghi si è sviluppata una specie di cultura del ritiro spirituale, con asceti e saggi in fuga nella natura o in viaggio tra le città in cerca della saggezza; in ogni caso, questi furono poi riassorbiti nell’ordine politico come una nuova élite spirituale o intellettuale, che si tratti dei sofisti greci, dei profeti ebraici, dei saggi cinesi o dei santoni

indiani.

Qualunque fossero le cause, secondo Jaspers il risultato fu il primo periodo della storia in cui gli esseri umani applicarono i principi della speculazione razionale alle grandi questioni dell'esistenza umana. Osservò che in tutte queste grandi regioni del mondo, Cina, India e Mediterraneo, emersero scuole filosofiche notevolmente simili, dallo scetticismo all'idealismo – infatti, quasi tutte le posizioni possibili sulla natura del cosmo, della mente, dell'azione e dei fini della vita umana, che sono ancora oggi argomento d'indagine filosofica, nacquero a quel tempo. Come un discepolo di Jaspers ha affermato in seguito, esagerando solo in parte, «da allora non è stata aggiunta nessuna idea veramente nuova».[2]

Per Jaspers, il periodo inizia con il profeta persiano Zoroastro, intorno all'800 a.C. e finisce intorno al 200 a.C., per essere seguito dall'età spirituale incentrata su figure come Gesù e Maometto. Per il mio scopo, trovo più utile unire questi due periodi. Definiamo quindi l'Età assiale come l'epoca dall'800 a.C. al 600 d.C.[3] Questa periodizzazione rende l'Età assiale il tempo in cui non solo sorsero tutte le maggiori tendenze filosofiche del mondo, ma anche tutte le più importanti religioni odierne: zoroastrismo, giudaismo profetico, buddhismo, giainismo, induismo, confucianesimo, taoismo, cristianesimo e islamismo.[4]

Il lettore più attento può aver notato che il cuore dell'Età assiale di Jaspers – il periodo in cui vissero Pitagora, Confucio e Buddha – corrisponde quasi esattamente al periodo in cui nacque la coniazione. Inoltre, le tre regioni del mondo in cui ebbe luogo tale invenzione sono anche le stesse in cui vissero i tre saggi; infatti, questi luoghi divennero epicentri della creatività religiosa e filosofica dell'Età assiale: i regni e le città-stato lungo il Fiume Giallo in Cina, la Valle del Gange nel Nordest dell'India e le sponde del mar Egeo.

Qual era il legame che le univa? Potremmo iniziare chiedendoci: che cos'è una moneta? Questa la definizione normale: pezzo di metallo prezioso, nella forma di un'unità standard, con impresso un emblema o un marchio per autenticarla. Sembra che le

prime monete al mondo siano state create nel regno di Lidia, nell'Anatolia occidentale (l'odierna Turchia), intorno al 600 a.C.[5] Queste prime monete lidie erano sostanzialmente dei dischetti di elettro – una lega di oro e argento che si trova naturalmente vicino al fiume Pattolo – prima riscaldati e poi battuti con un'effigie di qualche tipo. Le primissime monete, con inscritte solo alcune lettere, sembrano essere state create da normali gioiellieri, ma scomparirono quasi istantaneamente, per essere sostituite da monete emesse dalla zecca reale appena istituita. Presto anche le città greche sulle coste dell'Anatolia iniziarono a battere le proprie monete, che poi furono accettate anche nella stessa Grecia; lo stesso accadde nell'Impero persiano, dopo aver assorbito la Lidia nel 547 a.C.

Tanto in India quanto in Cina possiamo vedere i medesimi eventi: la coniazione fu inventata da cittadini privati, ma presto venne monopolizzata dallo stato. Le prime monete indiane, che sembrano essere apparse nel VI secolo, erano delle barre d'argento divise in parti di ugual peso e punzonate con qualche tipo di simbolo ufficiale.[6] Molti reperti ritrovati dagli archeologi mostrano numerose punzonature supplementari, probabilmente aggiunte nello stesso modo in cui si avvalla un assegno o un altro strumento di credito prima di trasferirlo. Ciò suggerisce che queste monete erano usate da persone abituate ad avere a che fare con strumenti di credito più astratti.[7] Anche gran parte delle prime monete cinesi sembra essersi evoluta direttamente da monete sociali: alcune infatti erano repliche in bronzo della forma di una conchiglia di ciprea, mentre altre avevano la forma di piccoli coltelli, spade o dischi. In ogni caso, i governi locali iniziarono subito a interessarsi alla questione – presumibilmente nello spazio di una generazione.[8] Per esempio, nel 700 a.C. il Nord dell'India era ancora diviso in Janapada o «territori tribali», di cui alcuni erano monarchie e altri repubbliche, e nel VI secolo c'erano ancora almeno sedici regni maggiori. In Cina, questo era il periodo in cui l'antico impero Zhou iniziò a dissolversi in principati in lotta fra loro (il periodo «delle Primavere e degli Autunni», 722-481 a.C.), per poi frantumarsi nel caos degli Stati combattenti (475-221 a.C.). Come in tutte le città

greche, ogni regno, per quanto minuscolo, aspirava a battere la propria moneta.

Studi recenti hanno fatto luce su come questo sia successo. Oro, argento e bronzo – i materiali con cui sono realizzate le monete – erano da tempo i mezzi di pagamento nel commercio internazionale; ma fino a quel momento solo i ricchi possedevano metalli preziosi. Un normale contadino sumero di solito non aveva occasione di avere tra le mani un considerevole pezzo d'argento, tranne forse al suo matrimonio. Gran parte del metallo prezioso prendeva la forma di braccialetti per ricche signore e di calici mostrati come cimeli dai governanti ai propri seguaci, oppure era semplicemente ammassato nei templi, in forma di lingotto, a garanzia dei prestiti. In qualche modo, durante l'Età assiale, tutto questo iniziò a cambiare. Grandi quantità d'argento, oro e bronzo furono detesaurizzate, come piace dire agli storici economici; vennero rimosse dai templi e dalle case dei ricchi per finire in mano alle persone comuni; vennero rotte in piccoli pezzi per essere usate nelle transazioni quotidiane.

Come? Il classicista israeliano David Schaps ci fornisce la spiegazione più plausibile: la gran parte fu rubata. Era un periodo di combattimenti generalizzati ed è nella natura della guerra che i beni preziosi vengano saccheggiati:

I soldati dediti al saccheggio possono scegliere inizialmente le donne, le bevande alcoliche o il cibo, ma saranno anche in cerca di oggetti di valore facilmente trasportabili. Un esercito in formazione da lungo tempo tenderà ad accumulare molte cose preziose e portatili – e gli oggetti di maggior valore facilmente trasportabili sono i metalli nobili e le pietre preziose. Potrebbero benissimo essere state le lunghe guerre tra gli stati della zona a creare in primo luogo una grande popolazione di persone in possesso di metalli preziosi e nella condizione di dover soddisfare le necessità quotidiane [...].

Dove ci sono persone disposte a comprare e persone disposte a vendere, come mostrano innumerevoli trattati sul mercato nero, il commercio di droga e la prostituzione proliferano [...]. I costanti combattimenti dell'era arcaica in Grecia, del Janapada dell'India,

degli Stati combattenti della Cina diedero un importante impulso allo sviluppo degli scambi di mercato, in particolare per un mercato basato sulla scambio di metalli preziosi, generalmente in piccole quantità. Se il saccheggio aveva portato i metalli preziosi nella mani dei soldati, il mercato li sparse attraverso tutta la popolazione.[9]

Ora qualcuno potrebbe obiettare: sicuramente la guerra e il saccheggio non erano una novità. Le epiche omeriche, per esempio, mostrano un interesse pressoché ossessivo per la divisione delle spoglie. Vero, ma una delle altre caratteristiche dell'Età assiale fu – di nuovo, tanto in India quanto in Cina e nell'Egeo – l'emergere di un nuovo tipo di esercito, costituito da professionisti addestrati e non da guerrieri aristocratici e dal loro seguito. Il periodo in cui i greci iniziarono a usare la coniazione, per esempio, fu lo stesso in cui svilupparono la famosa tattica a falange, che richiedeva costante addestramento ed esercitazione per i soldati opliti. I risultati erano così straordinariamente efficaci che presto i mercenari greci vennero ricercati dall'Egitto alla Crimea. Ma al contrario delle truppe omeriche, che potevano essere semplicemente ignorate, un esercito di mercenari addestrati deve essere ricompensato in modo sostanzioso. Si potrebbe forse fornirgli del bestiame, ma è difficile da trasportare; oppure delle cambiali, ma sarebbero senza valore nel paese d'origine del mercenario. Concedere a ciascuno una piccola fetta del bottino sembra la soluzione ovvia.

Direttamente o indirettamente, questi nuovi eserciti erano sotto il controllo di governi, e proprio ai governi spettava il compito di trasformare i pezzi di metallo in vere e proprie valute. La ragione principale è una questione di scala: creare abbastanza monete per soddisfare le transazioni quotidiane della popolazione richiede una produzione di massa fuori dalla portata dei mercanti o dei fabbri locali.[10] Ovviamente abbiamo già visto perché gli stati avevano un incentivo a comportarsi in questo modo: l'esistenza dei mercati era molto conveniente per loro, non solo perché facilitava il compito di mantenere in essere forti eserciti permanenti. Insistendo che solo le monete degli stati fossero accettate per il pagamento di imposte e tasse, i governanti furono in grado di eliminare le monete sociali che già esistevano alla periferia dei loro domini e d'istituire qualcosa di

simile a mercati nazionali uniformi.

Effettivamente, una teoria sostiene che le prime monete lidie furono inventate esplicitamente per pagare i mercenari.[11] Questo potrebbe spiegare perché i greci, che fornivano gran parte dei mercenari, si abituarono così in fretta all'uso della moneta e perché la coniazione si diffuse così rapidamente nel mondo ellenico, tanto che nel 480 a.C. c'erano almeno cento diverse zecche all'opera nelle città greche, anche se al tempo nessuna delle grandi nazioni commerciali del Mediterraneo mostrava il benché minimo interesse per le monete greche. I fenici, per esempio, erano considerati i migliori mercanti e banchieri dell'antichità.[12] Erano anche dei grandi inventori, a loro si devono l'alfabeto e l'abaco. Eppure per secoli dopo l'invenzione della coniazione preferirono continuare a fare affari come sempre, ricorrendo a cambiali e lingotti grezzi.[13] Le città fenice non batterono moneta fino al 365 a.C., mentre Cartagine, la grande colonia fenicia che arrivò a dominare gli scambi commerciali nel Mediterraneo occidentale, iniziò un po' prima, ma solo quando «fu costretta a farlo per pagare i mercenari siciliani; le sue emissioni, marchiate in punico, portavano la scritta "per le persone dell'accampamento"».[14]

D'altra parte, nel mezzo della straordinaria violenza dell'Età assiale, essere una «grande nazione commerciale» (piuttosto che una potenza militare aggressiva, come la Persia, Atene o Roma) in definitiva non era una scelta vincente. Il destino delle città fenice è istruttivo. Sidone, la più ricca, fu distrutta dall'imperatore persiano Artaserse III dopo una rivolta nel 351 a.C. Si dice che quarantamila dei suoi abitanti preferirono il suicidio di massa alla resa. Diciannove anni più tardi, Tiro fu distrutta da Alessandro dopo un lungo assedio: diecimila abitanti morirono in battaglia, i trentamila sopravvissuti furono venduti come schiavi.

Cartagine resistette più a lungo, ma quando gli eserciti romani alla fine la distrussero nel 146 a.C. si dice che centinaia di migliaia di cartaginesi furono stuprati e uccisi e che cinquantamila prigionieri vennero venduti come schiavi, dopo che la città fu rasa al suolo e cosparsa di sale.

Tutti questi esempi possono dare un'idea del livello di violenza

in mezzo al quale si sviluppò il pensiero dell'Età assiale.[15] Ma ci lasciano anche con la domanda: qual era esattamente la relazione tra conio, potenza militare e questa fioritura di idee senza precedenti?

Il Mediterraneo

Anche qui le nostre migliori informazioni provengono dall'area mediterranea, alcune le ho già accennate. Confrontando Atene – e il suo vasto impero navale – con Roma, si è immediatamente colpiti da somiglianze impressionanti. In entrambe le città la storia inizia con una serie di crisi debitorie. La prima crisi ateniese, quella che culminò nella riforma di Solone del 594 a.C., è così antica che difficilmente la coniazione può aver avuto un ruolo. Anche a Roma le prime crisi sembrano antecedenti all'introduzione della moneta coniata. Piuttosto, in entrambi i casi, la coniazione divenne una soluzione. Brevemente, si può dire che tali crisi debitorie possono portare a due esiti diversi. Il primo fu una vittoria degli aristocratici, dove i poveri rimangono «schiavi dei ricchi» – il che in pratica significa che la maggior parte della gente finisce a far parte del seguito di qualche ricco patrono. Stati di questo tipo erano generalmente poco efficaci in campo militare.[16] Il secondo risultato fu il prevalere della fazione popolare, che istituiva il solito programma di redistribuzione delle terre e di salvaguardia contro la schiavitù per debiti, creando quindi la base per una classe di contadini liberi, i cui figli avrebbero passato gran parte del loro tempo addestrandosi per la guerra.[17]

La coniazione ebbe un ruolo critico nel mantenere questo tipo di contadini liberi – sicuri dei loro possedimenti, svincolati da legami debitori con i signori locali. Infatti, la politica fiscale di molte città greche era poco più di un elaborato sistema per la distribuzione dei bottini di guerra. È importante sottolineare che poche città antiche, forse nessuna, si spinsero fino a rendere del tutto illegale il prestito usuraio o anche la schiavitù per debiti. Invece, risolvevano il problema usando le finanze pubbliche. L'oro, e specialmente

l’argento, venivano acquisiti in guerra, oppure erano estratti dai giacimenti da schiavi catturati in battaglia. Le zecche erano ubicate nei templi (il luogo tradizionale per depositare le spoglie di guerra) e le città-stato svilupparono infiniti modi di distribuire monete, non solo a soldati, marinai, armaioli e costruttori di navi, ma anche alla popolazione in generale, attraverso gettoni di presenza per giurie e assemblee pubbliche, oppure talvolta tramite distribuzioni universali, come Atene fece in un modo rimasto celebre dopo aver scoperto una nuova vena d’argento nelle miniere del Laurium nel 483 a.C. Allo stesso tempo, la città insistette che solo quelle stesse monete fossero accettate in pagamento dallo stato, garantendone una domanda sufficiente per il rapido sviluppo dei mercati.

In modo analogo, molte delle crisi politiche dell’antica Grecia riguardavano la distribuzione delle spoglie di guerra. Di seguito riportiamo un altro incidente documentato da Aristotele, che ci fornisce un’interpretazione conservatrice delle origini del colpo di stato nella città di Rodi intorno al 391 a.C. («demagoghi» qui si riferisce ai leader democratici):

I demagoghi avevano bisogno di monete per pagare le persone che presenziavano alle assemblee e nelle giurie; se le persone non frequentavano le assemblee, i demagoghi avrebbero perso la loro influenza. Racimolarono almeno parte del denaro che era loro necessario non pagando il dovuto ai comandanti delle triremi, che avevano un contratto con la città per costruire e armare delle navi per la marina di Rodi. Poiché i comandanti delle triremi non furono pagati, questi non erano in grado di pagare i loro fornitori e i loro lavoratori, che chiamarono in giudizio i datori di lavoro. Per sfuggire al giudizio, i comandanti di triremi si misero assieme e sovvertirono la democrazia.[18]

A ogni modo, è stata la schiavitù a rendere possibile tutto questo. Come suggeriscono le cifre riguardo Sidone, Tiro e Cartagine, un numero enorme di persone veniva schiavizzato in seguito ai conflitti armati e ovviamente molti schiavi finivano a lavorare nelle miniere, producendo quantità ancora maggiori di oro, argento e rame. (I documenti riportano che nelle miniere di Laurium lavoravano da dieci a ventimila schiavi.)[19]

Geoffrey Ingham chiama il sistema che ne risulta un «complesso di coniazione militare» – anche se io penso che sarebbe più accurato definirlo un «complesso di coniazione militare schiavista».[20] In ogni caso, la sua definizione descrive piuttosto bene il funzionamento pratico del sistema. Quando Alessandro partì alla conquista dell'Impero persiano, prese a prestito gran parte del denaro che gli serviva per pagare le truppe e gli approvvigionamenti, per poi coniare le sue prime monete, usate per pagare i creditori e continuare a mantenere l'esercito, fondendo l'oro e l'argento saccheggiati nelle sue prime vittorie.[21] Tuttavia, un corpo di spedizione deve essere pagato, e pagato profumatamente: l'esercito di Alessandro, che contava circa centoventimila uomini, aveva bisogno di mezza tonnellata d'argento al giorno solo per i salari. Per questa ragione, conquista significava che il sistema persiano esistente di miniere e zecche doveva essere riorganizzato intorno alle necessità dell'esercito invasore; e le miniere antiche, ovviamente, erano scavate da schiavi. Inoltre, gran parte di questi schiavi era prigioniera di guerra. Presumibilmente, la maggior parte degli sfortunati superstiti dell'assedio di Tiro finì a lavorare in queste miniere. Si vede bene come questo processo possa autoalimentarsi.[22]

Alessandro è stato anche il responsabile della distruzione di quello che era rimasto dell'antico sistema creditizio, poiché non solo i fenici ma anche l'antico centro della Mesopotamia avevano opposto resistenza all'avvento della nuova economia monetaria. Non solo i suoi eserciti distrussero Tiro; smobilitarono anche le riserve di oro e argento dei templi babilonesi e persiani, che un tempo servivano come garanzia per il sistema creditizio, insistendo che tutte le tasse del nuovo governo dovessero essere pagate nella moneta appena coniata. Il risultato fu di «mettere in circolazione sul mercato nello spazio di pochi mesi le riserve di metalli preziosi accumulate in diversi secoli», qualcosa come centottantamila talenti, l'equivalente di 285 miliardi di dollari contemporanei.[23]

I successivi regni ellenistici fondati dai generali di Alessandro dalla Grecia all'India utilizzarono mercenari anziché eserciti nazionali, ma la storia di Roma è di nuovo simile a quella di Atene. La storia di Roma antica, lo testimoniano storici ufficiali come Livio,

è caratterizzata da continue lotte tra patrizi e plebei e da costanti crisi di debito. Periodicamente queste crisi portavano a momenti chiamati di «secessione della plebe», quando i cittadini comuni abbandonavano i campi e le botteghe per accamparsi fuori dalla città minacciando una defezione di massa – un interessante punto intermedio tra le rivolte popolari greche e la strategia di esodo generalmente adottata in Egitto e Mesopotamia. Anche qui, alla fine i patrizi si trovarono davanti una scelta: potevano usare i loro crediti agricoli per trasformare gradualmente la plebe in una classe di lavoratori legati alle terre dei signori, oppure acconsentire alle richieste popolari per una protezione dai debiti, preservando così una classe agricola libera e utilizzando i figli dei contadini come soldati.[24] Come mostra la prolungata storia di crisi, secessioni e riforme, la decisione fu presa a malincuore.[25] Praticamente la plebe costrinse la classe senatoriale alla scelta imperialista. Però ci riuscì. E nel corso del tempo controllò la graduale istituzione di un sistema di welfare che redistribuiva almeno una parte del bottino di guerra ai soldati, ai veterani e alle loro famiglie.

In questo contesto sembra importante che la data tradizionale della prima coniazione romana – 338 a.C. – coincida quasi esattamente con la data in cui la schiavitù per debiti fu finalmente resa illegale (326 a.C.).[26] Anche in questo caso, le monete, coniate dal bottino di guerra, non causarono la crisi. Piuttosto furono usate per risolverla.

In effetti, l'intero Impero romano, all'apice della sua potenza, può essere descritto come una vasta macchina per l'estrazione di metalli preziosi, la loro coniazione e la distribuzione delle monete ai militari – assieme a politiche fiscali costruite per incentivare l'uso delle monete nelle transazioni quotidiane delle popolazioni conquistate. Nonostante ciò, per gran parte della sua storia l'uso delle monete rimase concentrato in due regioni: in Italia, nelle grandi città e sulle frontiere, dov'erano di stanza le legioni. In zone dove non c'erano né monete né operazioni militari, presumibilmente il vecchio sistema creditizio continuò a operare.

Aggiungo un'ultima considerazione. In Grecia e a Roma, i tentativi di risolvere le crisi debitorie con l'espansione militare erano

tutto sommato solo modi di rinviare il problema – e funzionarono solo per un tempo limitato. Quando l'espansione si fermò, tutto ritornò come prima. In realtà, non è chiaro se tutte le forme di schiavitù per debiti siano state interamente eliminate anche in città come Roma e Atene. Nelle città che non ebbero successo come potenze militari, senza nessuna fonte di guadagno con cui finanziare politiche di welfare, le crisi debitorie continuarono a scoppiare all'incirca ogni secolo – e spesso diventarono molto più acute di quanto non siano mai state in Medio Oriente, perché non c'era nessun meccanismo, tolta la completa rivoluzione, per dichiarare tabula rasa in stile mesopotamico. Infatti, anche nel mondo greco ampi settori della popolazione caddero al rango di servo o cliente.[27]

Come abbiamo visto, pare che gli ateniesi ritenessero che un gentiluomo fosse sempre solo un passo o due avanti ai suoi creditori. I politici romani non erano diversi. Ovviamente gran parte dei debiti era interna alla classe senatoria: in un certo senso, si trattava del solito comunismo dei ricchi, il concedersi credito a termini vantaggiosi che non avrebbero mai pensato di offrire ad altri. Nonostante ciò, nella tarda repubblica sono documentati molti intrighi e cospirazioni concepiti da debitori disperati, spesso aristocratici spinti da creditori senza pace a far causa comune con i poveri.[28] Se abbiamo meno testimonianze che documentano questo fenomeno in età imperiale, è perché c'erano meno opportunità per protestare; semmai i dati che abbiamo a disposizione suggeriscono un forte aggravarsi del problema.[29] Intorno al 100 d.C., Plutarco scrive del suo paese come se fosse nel mezzo di un'invasione straniera:

E come re Dario mandò nella città di Atene i suoi luogotenenti Datis e Artaphernes con corde e catene, per legare i prigionieri che avrebbero dovuto prendere; così gli usurai portano in Grecia scatole piene di cambiali, schede e contratti, catene e manette di ferro per legare i poveri criminali [...].

Alla consegna del denaro lo rivolevano immediatamente indietro, riprendendoselo nello stesso momento in cui lo offrivano; e lo offrivano di nuovo a interesse, in modo da rientrare dalle spese di quello che avevano prestato prima.

Quindi ridono dei filosofi naturali che sostengono che dal nulla non si può creare niente e che la sostanza non esiste; ma con loro l'usura è fatta e crea quello che non è né mai fu.[30]

Anche i lavori dei primi Padri della Chiesa sono pieni di descrizioni della miseria e della disperazione di persone intrappolate nella rete degli usurai. Con questi mezzi, alla fine, la finestra di libertà creata dalla plebe fu completamente chiusa, e i contadini liberi cessarono di esistere. Entro la fine dell'impero, nelle campagne, la maggior parte di coloro che non erano semplicemente schiavi divenne serva per debiti di qualche ricco proprietario terriero; la situazione fu infine formalizzata legislativamente dal decreto imperiale che legava i contadini alla terra.[31] Senza una classe di contadini liberi come spina dorsale dell'esercito, lo stato fu costretto a ricorrere alla soluzione di armare i barbari germanici alle frontiere imperiali – con i risultati che sappiamo.

India

Sotto molti aspetti, l'India non potrebbe essere una civiltà più diversa dall'antico Mediterraneo – ma in un certo grado lo stesso corso degli eventi si è ripetuto anche in queste terre.

La civiltà dell'Età del bronzo nella valle dell'Indo collassò all'incirca intorno al 1600 a.C.; ci sarebbero voluti circa altri mille anni prima che in India nascesse un'altra civilizzazione urbana. Quando successe, la nuova civiltà era incentrata sulle fertili pianure che circondavano il Gange orientale. Anche qui possiamo osservare inizialmente una scacchiera di governi di ogni tipo, dalle famose «repubbliche Ksatriya», con una popolazione in armi e assemblee urbane democratiche, a monarchie elettive o imperi centralizzati come Kosala e Magadha.[32] Tanto Gautama (il futuro Buddha) quanto Mahavira (il fondatore del giainismo) erano nati in una delle repubbliche, anche se alla fine entrambi si trovarono a insegnare nei grandi imperi, i cui governanti spesso divennero patroni di filosofi e asceti itineranti.

Sia i regni che le repubbliche battevano le loro monete d'oro e

argento, ma in qualche modo le repubbliche erano più tradizionaliste, poiché la «popolazione in armi» che si autogovernava era costituita dalla tradizionale casta Ksatriya o dei guerrieri, che generalmente teneva le proprie terre in comune e le faceva coltivare da servi o schiavi.[33] I regni, d'altra parte, erano fondati su un'istituzione radicalmente nuova: un esercito professionale, aperto a giovani di varia estrazione, equipaggiati dall'autorità centrale (i soldati erano obbligati a consegnare le loro armi e armature quando entravano in una città) e ben pagati.

Qualunque fosse la loro origine, anche qui monete e mercati si affermarono soprattutto per alimentare la macchina bellica. Magadha, che alla fine uscì vincitore dai conflitti, deve buona parte del suo successo al fatto che controllava la maggioranza delle miniere. *L'Arthasatra* di Kautilya, un trattato politico scritto da uno dei più importanti ministri della dinastia Mauryan che succedette al regno Magadha (321-185 a.C.), lo afferma con precisione: «Il tesoro si basa sull'estrazione di metalli preziosi, l'esercito sul tesoro; colui che ha esercito e tesoro può conquistare tutto il mondo».[34] Il governo sceglieva il suo personale principalmente tra la classe dei proprietari terrieri, che forniva amministratori professionali e soprattutto soldati a tempo pieno: il salario di ogni grado militare e amministrativo era accuratamente negoziato. Questi eserciti potevano raggiungere proporzioni enormi. Fonti greche riportano che Magadha poteva schierare un forza di duecentomila fanti, ventimila cavalieri e circa quattromila elefanti – e che i soldati di Alessandro disertavano piuttosto che doverli affrontare. Che fossero in marcia o nelle loro guarnigioni, questi soldati erano inevitabilmente seguiti da schiere di diversi accompagnatori – piccoli mercanti, prostitute e servitori a contratto – che a loro volta, assieme ai soldati, sembrano essere stati il mezzo attraverso cui si è originariamente formata un'economia monetaria.[35] Al tempo di Kautilya, alcuni secoli dopo, lo stato si era inserito in ogni parte del processo: Kautilya suggerisce di pagare bene i soldati, per poi sostituire segretamente gli ambulanti con agenti governativi che raddoppiavano i prezzi dei rifornimenti, oltre a organizzare le prostitute sotto il controllo di un ministero, per addestrarle come

spie, in modo che potessero fornire rapporti dettagliati sulla fedeltà dei loro clienti.

Quindi l'economia di mercato, nata dalla guerra, è gradualmente finita sotto il controllo del governo. Anziché soffocare la circolazione delle monete, sembra che questo processo l'abbia raddoppiata o triplicata: la logica militare fu estesa a tutta l'economia, con il governo che sistematicamente costruiva granai, botteghe, negozi, magazzini e prigioni, tutto gestito da funzionari stipendiati, vendendo tutti i prodotti sul mercato per recuperare tutte le monete pagate ai soldati e ai funzionari, in modo da farle tornare nel tesoro reale.[36] Il risultato fu una monetizzazione della vita quotidiana, come l'India non avrebbe rivisto per altri duemila anni.[37]

Qualcosa di simile sembra sia accaduto anche alla schiavitù, piuttosto comune al tempo dell'ascesa dei grandi eserciti – di nuovo, un fatto piuttosto raro nella storia indiana –, che fu gradualmente posta sotto il controllo governativo.[38] Al tempo di Kautilya, molti dei prigionieri di guerra non erano venduti come schiavi, ma trasferiti in nuovi villaggi nelle terre bonificate poco prima. Non era loro permesso di andarsene e, almeno secondo i loro regolamenti, questi villaggi erano luoghi molto tetri: dei veri campi di lavoro, dove ogni divertimento era proibito. Gli schiavi mercenari erano in maggioranza carcerati, affittati dallo stato durante la loro pena.

Con eserciti, spie e amministratori che tenevano tutto sotto controllo, i nuovi re indiani mostravano poco interesse per la vecchia casta sacerdotale e i suoi rituali vedici, anche se molti regnanti manifestarono un vivo interesse per le nuove idee religiose e filosofiche che al tempo sembravano spuntare dappertutto. Tuttavia, con il passare del tempo la macchina bellica iniziò a incepparsi. Non ci è esattamente chiaro perché sia successo. Al tempo dell'imperatore Ashoka (273-232 a.C.), la dinastia Maurya controllava quasi tutto il territorio che oggi appartiene a India e Pakistan, ma la versione indiana del complesso di coniazione militare schiavista mostrava chiari segni di tensione. Forse l'esempio più evidente della sua difficoltà fu la tosatura delle monete, che nel giro di due secoli passarono dall'essere quasi di puro argento al

contenere metà di rame.[39]

Com'è noto, Ashoka iniziò il suo regno con la conquista: nel 265 a.C. distrusse Kalinga, una delle ultime repubbliche indiane, in una guerra in cui, secondo il suo stesso racconto, centinaia di migliaia di persone vennero uccise o ridotte in schiavitù. Successivamente Ashoka affermò di essere stato tanto turbato e tormentato dal massacro da rinunciare completamente alla guerra, convertirsi al buddhismo e affermare che da quel momento in poi il suo regno sarebbe stato governato dai principi dell'*ahimsa*, la non violenza. «Qui nel mio regno» dichiarò in un editto scolpito in una delle grandi colonne di granito di Patna, la sua capitale che tanto stupì l'ambasciatore greco Megastene, «nessun essere vivente deve essere ucciso o sacrificato.»[40] Questa affermazione non va presa alla lettera: Ashoka può aver sostituito i sacrifici rituali con dei banchetti vegetariani, ma non abolì l'esercito, non abbandonò la pena capitale e nemmeno rese illegale lo schiavismo. Ma il suo governo rappresentò una svolta rivoluzionaria per l'*ethos* del tempo. La guerra di aggressione fu abbandonata, e pare che buona parte dell'esercito venne smobilitata, assieme alla rete di spie e burocrati statali, mentre lo stato dava il suo sostegno ufficiale ai nuovi ordini mendicanti che stavano proliferando (buddhisti, giainisti e anche gli asceti induisti), predicando nei villaggi su questioni di moralità sociale. Ashoka e i suoi successori dirottarono notevoli risorse statali verso questi ordini, con il risultato che nei secoli seguenti furono costruiti migliaia di monasteri e stupa in tutto il subcontinente.[41]

È utile prendere in considerazione le riforme di Ashoka perché rivelano quanto siano sbagliate alcune delle nostre ipotesi di base: in particolare che il denaro equivalga alle monete e che se c'è una maggior quantità di monete in circolazione allora ci sarà maggior commercio e i mercanti privati guadagneranno influenza. In realtà, lo stato Magadha promosse i mercati ma rimase sospettoso nei confronti dei mercanti privati, percependoli spesso come propri concorrenti.[42] I mercanti sono stati tra i primi e i più ferventi sostenitori delle nuove religioni (i giainisti, a causa della stretta proibizione religiosa che vietava di arrecare danno a tutte le creature viventi, erano effettivamente obbligati a diventare una casta

mercantile). I mercanti erano completamente d'accordo con le riforme di Ashoka. Eppure il risultato non fu un aumento dell'uso delle monete nelle transazioni quotidiane, ma l'esatto contrario.

I comportamenti economici dei primi buddhisti sono stati a lungo considerati piuttosto misteriosi. Da una parte, i monaci non potevano detenere nulla individualmente; ci si aspettava che conducessero un'austera vita comunitaria, possedendo personalmente poco più di una tunica e una ciotola per chiedere l'elemosina, inoltre era loro assolutamente vietato toccare oggetti d'oro o argento. D'altra parte, nonostante fosse sospettoso nei confronti dei metalli preziosi, il buddhismo ha sempre mantenuto un'attitudine liberale nei confronti dei sistemi di credito. È una delle poche grandi religioni a non aver mai formalmente condannato l'usura.[43] Tuttavia, se consideriamo questa posizione nel suo contesto storico, essa non ha niente di misterioso. Era perfettamente coerente per un movimento religioso che rigettava la violenza e il militarismo non aver niente da dire contro il commercio.[44] Come vedremo, mentre l'impero di Ashoka non sarebbe durato a lungo, presto rimpiazzato da una serie di stati sempre più deboli e spesso più piccoli, il buddhismo prese piede. La scomparsa dei grandi eserciti portò infine alla sparizione della moneta coniata, ma anche a una vera fioritura di modalità di credito sempre più complicate.

Cina

Fino circa al 475 a.C., il Nord della Cina restò formalmente un impero, ma gli imperatori erano diventati dei fantocci, di fatto si era affermata una serie di regni. Ci si riferisce al periodo tra il 475 e il 221 a.C. come al «periodo degli Stati combattenti»; a quel tempo, anche la pretesa di unità fu messa da parte. Infine, il paese fu riunito dallo stato Qin, che stabilì una dinastia immediatamente sconfitta da una serie di gigantesche insurrezioni popolari che diedero inizio alla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), fondata da un precedentemente oscuro leader contadino chiamato Liu Bao, che divenne il primo leader cinese ad adottare l'ideologia confuciana e a creare il sistema

di esami e di amministrazione civile che poi durò per quasi duemila anni.

A ogni modo, il momento d'oro per la filosofia cinese fu il periodo di caos che precedette l'unificazione, seguendo il tipico contesto dell'Età assiale: lo stesso paesaggio politico diviso, l'identica ascesa di eserciti di professione e la creazione della moneta coniata, dovuta principalmente alle esigenze dell'esercito.[45] Possiamo anche trovare le stesse politiche governative per incoraggiare lo sviluppo dei mercati, un livello di schiavitù legalizzata mai visto prima nella storia cinese, la comparsa di filosofi itineranti e mistici religiosi, scuole intellettuali contrapposte, e infine il tentativo dei leader politici di trasformare le nuove filosofie in religione di stato.[46]

C'erano anche notevoli differenze, a partire dal sistema monetario. La Cina non ha mai prodotto monete d'oro o d'argento. I mercanti usavano i metalli preziosi in forma grezza, ma le monete coniate in circolazione erano generalmente di piccolo taglio: si trattava di dischetti di bronzo, spesso con un buco in mezzo, in modo da poterli legare insieme. Queste «stringhe» di monete erano realizzate in numero straordinario e ne servivano moltissime per pagare le transazioni importanti: per esempio, quando un uomo ricco voleva fare una donazione al tempio, doveva usare dei carri per trasportare le monete. La spiegazione più plausibile è che, specialmente dopo l'unificazione, gli eserciti cinesi erano enormi – alcuni eserciti degli Stati combattenti contavano fino a un milione di uomini – ma non erano nemmeno lontanamente addestrati o ben pagati quanto gli eserciti dei regni occidentali, e, dal tempo di Qin e Han in poi, i regnanti furono molto attenti nell'assicurarsi che la situazione rimanesse immutata, per essere certi che l'esercito non diventasse un centro di potere autonomo.[47]

Un'altra significativa differenza è che in Cina, fin dall'inizio, i nuovi movimenti religiosi e filosofici furono anche movimenti sociali. Nel resto del mondo, lo diventarono solo gradualmente. Nell'antica Grecia, la filosofia cominciò con la speculazione cosmologica; era più probabile che i filosofi fossero degli individui saggi, circondati da un manipolo di discepoli, che non i fondatori di

un movimento.[48] Durante l'Impero romano, alcune scuole filosofiche come gli stoici, gli epicurei e i neoplatonici divennero una sorta di movimento: almeno nel senso che avevano migliaia di aderenti, che «praticavano» la filosofia non solo leggendo, scrivendo e dibattendo, ma ancora di più attraverso la meditazione, la dieta e l'esercizio. Però i movimenti filosofici erano ancora sostanzialmente limitati all'élite cittadina; fu solo con l'avvento della cristianità e di altri movimenti religiosi che la riflessione si estese oltre le mura cittadine.[49] Si può osservare una simile evoluzione anche in India, da ascetici bramini solitari, saggi delle foreste e mendicanti itineranti con teorie sulla natura dell'anima e la composizione dell'universo materiale, a movimenti filosofici buddhisti, giainisti e di altro tipo in gran parte dimenticati; e infine a movimenti religiosi di massa con decine di migliaia di monaci, santuari, scuole e una rete estesa di seguaci.

In Cina, mentre molti dei fondatori delle cento «scuole filosofiche» che fiorirono durante il periodo degli Stati combattenti erano dei saggi itineranti, che passavano i loro giorni spostandosi di città in città cercando di conquistare l'attenzione dei principi, altri furono leader di movimenti sociali fin dal principio. Alcuni di questi movimenti non avevano leader, come la Scuola dei timonieri, un movimento anarchico di intellettuali contadini che iniziarono a creare comunità egualitarie nelle fessure e negli interstizi tra gli stati.[50] I moisti, razionalisti egualitari la cui base sociale sembra essere stata costituita dagli artigiani urbani, non solo erano filosoficamente contrari alla guerra e al militarismo, ma organizzarono battaglioni di ingegneri militari che scoraggiavano attivamente i conflitti combattendo volontariamente, in ogni guerra, contro lo schieramento dell'aggressore. Anche i confuciani, nonostante tutta l'importanza assegnata ai rituali di corte, alle origini erano noti principalmente per i loro sforzi nell'educazione del popolo.[51]

Materialismo I: La ricerca del profitto

Che cosa possiamo concludere da tutto questo? Forse le campagne di educazione popolare del tempo ci forniscono un suggerimento. L'Età assiale fu il primo periodo della storia umana in cui la familiarità con la lingua scritta non era solo appannaggio di sacerdoti, amministratori e mercanti, ma era diventata necessaria per una piena partecipazione alla vita civica. Ad Atene, si dava per scontato che solo i burini di campagna fossero completamente analfabeti.

Senza l'alfabetizzazione di massa, non sarebbero stati possibili né i movimenti intellettuali di massa né la diffusione delle idee dell'Età assiale. Per la fine del periodo, queste idee avevano creato un mondo dove anche i comandanti degli eserciti barbarici scesi alla conquista dell'Impero romano si sentivano obbligati a prendere posizione su questioni come il mistero della trinità, e dove i monaci cinesi potevano passare il loro tempo dibattendo i meriti relativi delle diciotto scuole classiche del buddhismo indiano.

Senza dubbio anche lo sviluppo dei mercati ha avuto un ruolo, non solo nell'aiutare gli individui a liberarsi delle proverbiali catene dello status sociale o della comunità, ma anche incoraggiando l'abitudine al calcolo razionale, alla misurazione di input e output, mezzi e fini, il che deve inevitabilmente aver trovato eco nel nuovo spirito d'indagine razionale che iniziò ad apparire contemporaneamente in ogni dove. Persino la parola «razionale» è evocativa: ovviamente deriva da «ratio» – quanto di X sta in Y – un tipo di calcolo matematico prima usato soprattutto da architetti e ingegneri, ma che con l'affermazione dell'economia di mercato è entrato a far parte delle conoscenze essenziali di ciascuno, per non venire truffati negli scambi. Eppure su questi temi dobbiamo essere molto cauti. Dopotutto, il denaro in sé non era niente di nuovo. I contadini e i mercanti sumeri erano perfettamente capaci di fare questi calcoli già nel 3500 a.C.; ma nessuno di loro, almeno per quanto ne sappiamo, rimase così impressionato dai calcoli da concludere, come Pitagora, che i rapporti matematici sono la chiave per capire la natura dell'universo e i movimenti dei corpi celesti, e

che tutte le cose sono al fondo composte da numeri – e sicuramente non fondarono società segrete basate sulla condivisione di questa intuizione, dibattendo, scomunicando e purgando i membri eterodossi.[52]

Per capire cosa sia cambiato, dobbiamo guardare di nuovo al particolare *tipo* di mercati che si stava sviluppando all'inizio dell'Età assiale: mercati impersonali, nati dalla guerra, in cui era possibile trattare anche il proprio vicino come se fosse uno sconosciuto.

Nelle economie umane, si assume che le motivazioni siano complesse. Quando un signore consegna un dono a un sottoposto, non ci sono ragioni per dubitare che il suo gesto sia ispirato da un sincero desiderio di concedere un beneficio al suo seguace, anche se potrebbe essere una mossa strategica per assicurarsi la sua lealtà, oppure un atto di magnificenza per ricordare a tutti la grandezza del signore e la poca importanza del sottoposto. Qui non c'è una contraddizione. In modo analogo, i doni tra uguali sono di solito intrisi di amore, invidia, orgoglio, disprezzo, solidarietà reciproca o una dozzina di altri sentimenti. Interrogarsi su questi motivi è una grande forma di divertimento quotidiano. L'aspetto mancante, in ogni caso, è che la motivazione più egoista («l'interesse personale») sia necessariamente quella vera: quelli che cercano di comprendere i motivi nascosti di un gesto possono ugualmente pensare che qualcuno stia segretamente cercando di aiutare un amico, di nuocere a un nemico o di guadagnare qualche vantaggio per se stesso.[53] Né è probabile che questa situazione sia mutata molto con l'avvento dei primi mercati creditizi, dove il valore di un pagherò dipendeva molto dalle caratteristiche dell'emittente e dal suo reddito disponibile, mentre i motivi legati all'amore, all'odio, all'orgoglio ecc. non potevano mai essere completamente tralasciati.

Le transazioni in moneta di conio tra sconosciuti erano diverse, soprattutto quando il commercio si svolgeva in un contesto di guerra, e nascevano dalla necessità di utilizzare il bottino e di mantenere i soldati; dove uno farebbe meglio a non chiedere da dove vengano gli oggetti scambiati e dove in ogni caso nessuno ha interesse a stabilire una relazione personale. In questo caso, le transazioni diventano veramente una semplice questione di quante

X vale Y, di calcolo delle proporzioni, stima della qualità e ricerca del miglior affare. Durante l'Età assiale, il risultato fu un nuovo modo di pensare alle motivazioni umane, una radicale semplificazione dei moventi che rese possibile cominciare a parlare di concetti come «profitto» e «vantaggio» – come se fosse davvero quello di cui le persone andavano in cerca in ogni aspetto dell'esistenza, come se la violenza della guerra e l'impersonalità del mercato avessero semplicemente permesso a tutti di abbandonare la pretesa che alle persone importasse anche di qualcos'altro. È stato questo a permettere che si potesse ridurre la vita umana a una serie di calcoli fra mezzi e fini, quindi a qualcosa che può essere esaminato utilizzando gli stessi strumenti usati per studiare l'attrazione e la repulsione dei corpi celesti.[54] Non è una coincidenza se l'ipotesi di fondo assomiglia a quella degli economisti di oggi, ma con la differenza che si era in un'epoca dove moneta, mercato, stato e guerra erano tutti intrinsecamente connessi; le monete servivano per pagare gli eserciti, che catturavano gli schiavi che estraevano l'oro per produrre le monete; quando concorrenza voleva dire letteralmente che qualcuno poteva essere ucciso, e quindi a nessuno saltava in mente di immaginare che fini egoistici potessero essere perseguiti usando mezzi pacifici. Certamente questo quadro dell'umanità inizia a presentarsi, con impressionante consistenza, in tutta l'Eurasia, ogni volta che vediamo apparire il conio e la filosofia.

La Cina è un esempio particolarmente limpido in proposito. Già ai tempi di Confucio, i pensatori cinesi parlavano della ricerca del profitto come la spinta primaria dell'azione umana. Il termine effettivamente usato era *li*, una parola che originariamente si riferiva all'eccedenza di grano ottenuta da un raccolto rispetto a quanto effettivamente piantato (il pittogramma rappresenta un fascio di grano vicino a un coltello).[55] Presto cominciò a voler dire profitto commerciale, poi divenne un termine generale per indicare «beneficio» o «rimborso». La storia seguente, che avrebbe la pretesa di raccontare la reazione del figlio di un mercante chiamato Lü Buewi di fronte alla notizia che un principe in esilio viveva nelle vicinanze, illustra molto bene l'evoluzione del significato di *li*:

Ritornando a casa, chiese al padre: «Qual è il rendimento

dell’investimento che uno può aspettarsi arando dei campi?».

«Dieci volte l’investimento» rispose il padre.

«E quant’è il profitto su un investimento in perle e in giada?»

«Cento volte quanto investito.»

«E quanto sarebbe il rendimento dallo stabilire un nuovo governante e conquistare lo stato?»

«Sarebbe incalcolabile.»[57]

Lü adottò la strategia del principe e infine escogitò un piano per farlo salire al trono come nuovo re di Qin. Egli successivamente diventò il primo ministro del figlio del re, Qin Shi Huang, aiutandolo a sconfiggere gli altri Stati combattenti e a diventare il primo imperatore della Cina. Abbiamo ancora a disposizione un compendio di massime politiche che Lü commissionò per il nuovo imperatore, che contiene consigli militari come il seguente:

Come principio generale, quando arriva un esercito nemico, questo è in cerca di qualche tipo di profitto. Se invece arrivano e trovano la prospettiva di morire, penseranno che scappare sia la cosa più proficua da fare. Quando tutti i nemici penseranno che scappare è la scelta più conveniente, non ci sarà spargimento di sangue.

Questo è il punto davvero essenziale delle questioni militari.[56]

In un mondo del genere, le considerazioni sull’onore e sulla gloria, i voti agli dèi o il desiderio di vendetta erano tutt’al più delle debolezze da manipolare. Nei numerosi manuali sulla gestione degli affari di stato prodotti a quel tempo, tutto era messo nell’ottica di calcolo di interessi e vantaggio, capire come bilanciare quelli che avrebbero portato benefici al re e quelli che invece avrebbero giovato al popolo, determinare quando gli interessi di governanti e governati coincidevano e quando invece erano contrapposti.[58] I termini tecnici del mondo della politica, dell’economia e del mondo militare («rendimento degli investimenti», «vantaggio strategico») si mischiarono e si confusero.

La scuola di pensiero politico predominante all’epoca degli Stati combattenti era quella dei legalisti, che insistevano sul fatto che nelle questioni di stato gli interessi del regnante fossero l’unica cosa da tenere in considerazione, anche se i regnanti stessi non

sarebbero stati saggi ad ammetterlo. A ogni modo, le persone potevano essere facilmente manipolate, perché anche loro avevano gli stessi interessi: la tendenza di tutti a ricercare il profitto, scrisse Lord Shang, è completamente prevedibile, «come la tendenza dell'acqua a scorrere verso il basso».[59] Shang era più radicale della maggior parte dei suoi compagni legalisti, credeva che una prosperità diffusa avrebbe infine danneggiato la capacità del sovrano di mobilitare i suoi sudditi per la guerra, e che quindi il terrore era lo strumento di governo più efficiente, ma persino lui affermava che il regime dovesse mantenere un'aura di legalità e giustizia.

Dovunque prendesse piede il sistema di coniazione militare schiavista, troviamo teorici politici che propugnano idee simili. Kautilya non era diverso: il titolo del suo libro, *Arthasastra*, è di solito tradotto come «manuale di arte del governo», poiché contiene consigli ai regnanti, ma una traduzione più letterale sarebbe «la scienza del guadagno materiale».[60] Come i legalisti, Kautilya evidenzia la necessità di far credere che il governo sia una questione di moralità e di giustizia, ma parlando ai governanti stessi sostiene che «guerra e pace devono essere considerate tenendo a mente solo il profitto» – accumulare ricchezze per creare un esercito più efficace, usare le armi per dominare i mercati e controllare le risorse per raccogliere ancora più ricchezza e così via.[61] In Grecia abbiamo già incontrato Trasimaco. Vero, in Grecia le cose erano leggermente diverse. Le città-stato greche non avevano dei re e la commistione tra interessi privati e affari dello stato era per principio dovunque denunciata come tirannia. Eppure, in pratica, volle dire che le città-stato, e anche le fazioni politiche, finirono per agire esattamente nello stesso stile freddo e calcolatore che abbiamo visto all'opera nei sovrani cinesi e indiani. Chiunque abbia mai letto il *Dialogo dei melii* di Tucidide – dove i generali ateniesi presentano alla popolazione di una città precedentemente alleata delle eleganti ragioni sul perché Atene abbia determinato che è nell'interesse del suo impero minacciare di massacrarli tutti, a meno che non siano disposti a diventare dei tributari, e perché la sottomissione vada anche a vantaggio dei melii – sa come va a finire.[62]

Un'altra impressionante caratteristica di questa letteratura è il

suo risoluto materialismo. Divinità e dèi, magia e oracoli, riti sacrificali, culti ancestrali, persino le caste e il sistema di status rituale scompaiono o sono relegati ai margini delle discussioni, non più dei fini legittimi ma solo dei mezzi da usare per ottenere guadagno materiale.

Che gli intellettuali responsabili di queste teorie cogliessero l'attenzione dei principi non è affatto una sorpresa. Né è particolarmente strano che altri intellettuali si siano sentiti così offesi da questo cinismo da iniziare a sposare la causa dei movimenti popolari che inevitabilmente iniziarono a formarsi in contrapposizione ai principi. Ma come spesso accade, gli oppositori intellettuali avevano di fronte due opzioni: accettare i termini dominanti del dibattito o cercare un'inversione diametralmente opposta. Mo Di, il fondatore del moismo, scelse il primo approccio. Modificò il concetto di *li*, profitto, in qualcosa più simile a «utilità sociale», tentando poi di dimostrare che la guerra era in sé e per definizione un'attività poco conveniente. Per esempio, scrisse, le campagne militari possono essere portate avanti solo in primavera o autunno, e in entrambi i periodi hanno effetti deleteri:

Se è primavera le persone non possono arare e seminare i loro campi, se è autunno mancheranno alla mietitura e al raccolto. Anche se sono assenti per solo una stagione, il numero di persone che moriranno di fame e freddo è incalcolabile. Ora calcoliamo l'entità dell'equipaggiamento militare che andrà distrutto, le frecce, gli stendardi, le tende, gli scudi e le spade che non saranno più a disposizione [...]. E lo stesso per il bestiame e i cavalli [...].[63]

La sua conclusione: se uno potesse sommare il costo totale di una guerra di aggressione in termini di vite umane, vite animali e danni materiali, la ne dedurrebbe giocoforza che questi costi non sono mai superati dai benefici – nemmeno per il vincitore. Infatti, Mo Di spinse questa logica così in avanti da concludere affermando che l'unico modo di ottimizzare il profitto complessivo dell'umanità era di abbandonare completamente la ricerca del guadagno personale e adottare un principio che egli stesso battezzò «amore universale» – sostenendo essenzialmente che se si spingono i principi dello scambio di mercato alle loro logiche conseguenze,

questi possono solo portare a qualche sorta di comunismo.

I confuciani presero la strada opposta, rifiutando completamente le premesse iniziali. Un buon esempio è gran parte dell'inizio della molto famosa conversazione di Mencio con il re Hui:

«Venerabile signore» disse il re «poiché non ti sei preoccupato di quanto grande fosse la distanza per venire qui, una distanza di mille miglia, posso presumere che tu porti consigli per recare profitto al mio regno?» Mencio rispose: «Perché sua maestà deve per forza usare questa parola, profitto? Ciò di cui sono provvisto sono consigli di benevolenza e giustizia, e questi sono i miei soli argomenti».[64]

Eppure, il risultato fu quasi uguale. L'ideale confuciano di *ren*, o benevolenza umana, era sostanzialmente solo l'inversione del principio del calcolo dei benefici materiali più sofisticata dell'amore universale di Mo Di; la maggiore differenza era che i confuciani aggiunsero una certa avversione al calcolo stesso, preferendo quella che potrebbe essere chiamata un'arte della decenza. Più tardi i taoisti si sarebbero spinti oltre con il loro elogio dell'intuizione e della spontaneità. Tutti furono dei diversi tentativi di rovesciare la logica di mercato. Eppure, il ribaltamento è alla fine solo questo: la stessa cosa, capovolta. In poco tempo abbiamo un labirinto infinito di coppie di opposti – egoismo e altruismo, profitto e carità, materialismo e idealismo, calcolo e spontaneità – nessuna delle quali può essere immaginata senza partire dalla pura transazione di mercato, frutto di calcolo egoistico e interessato.[65]

Materialismo II: Sostanza

Ciò ch'io sono, qualunque cosa sia, non è altro se non un po' di carne, soffio vitale e il principio direttivo. Disprezza questa tua carne: altro non è che sangue impuro, un mucchietto di ossa, una rete di nervi, di vene, di arterie.

MARCO AURELIO, *Pensieri*, 2.2

Dopo un moto di pietà per il lupo affamato, Wenshuang

annunciò: «Non bramo questa lurida sacca di carne. Te la consegno, che mi possa dare un corpo più forte. Questa donazione gioverà a entrambi».

Discorso sulla terra pura, 21.12

Come ho già osservato, la Cina è un caso insolito perché in questa regione il dibattito filosofico comincia con questioni etiche per risolversi solo successivamente in disquisizioni sulla natura del cosmo. Tanto in Grecia quanto in India, la speculazione cosmologica venne prima. In entrambi i casi, dal dibattito sulla natura fisica dell'universo si passò rapidamente a considerazioni sulla mente, la verità, la conoscenza, il significato, il linguaggio, l'illusione, gli spiriti del mondo, l'intelligenza cosmica e il destino dell'anima umana.

Questo peculiare labirinto di specchi è così complicato e abbagliante che capirne il punto di partenza, ovvero identificare precisamente cosa si riflette avanti e indietro, è incredibilmente difficile. In questo caso l'antropologia può essere d'aiuto, perché gli antropologi hanno il vantaggio unico di essere in grado di osservare le reazioni di esseri umani, che non hanno mai preso parte a questo dibattito filosofico, quando sono esposti per la prima volta ai concetti nati nell'Età assiale. Inoltre, di quando in quando ci imbattiamo in momenti di estrema lucidità: momenti che rivelano che l'essenza del nostro pensiero è quasi esattamente l'opposto di quella che pensavamo fosse.

Maurice Leenhardt, un missionario cattolico che passò molti anni in Nuova Caledonia insegnando il Vangelo, ha avuto l'esperienza di un momento del genere negli anni venti, quando chiese a uno dei suoi studenti, l'anziano scultore chiamato Boesoou, come si sentisse dopo essere stato iniziato alle idee spirituali:

Una volta, cercando di valutare i progressi dei kanak a cui avevo insegnato per anni, mi arrischiai a fare la seguente considerazione: «In parole povere, abbiamo introdotto la nozione di spirito nel vostro modo di pensare?».

Boesoou obiettò: «Spirito? Bah! Voi non ci avete portato lo spirito. Sapevamo già della sua esistenza. Abbiamo sempre agito in accordo con il nostro spirito. Quello che ci avete portato è il

corpo».[66]

A Boesoou sembrava evidente che gli esseri umani avessero un'anima. L'idea che ci fosse anche qualcosa come il corpo, separato dall'anima, un mero insieme di nervi e tessuti – senza considerare l'ipotesi che il corpo sia la prigione dell'anima; oppure che la mortificazione del corpo possa essere una via per la glorificazione o la liberazione dell'anima –, tutto questo lo colpì, erano idee nuove ed esotiche.

Quindi la spiritualità dell'Età assiale è costruita su uno zoccolo di materialismo. Questo è il suo segreto; si potrebbe quasi dire che la cosa ci è diventata invisibile.[67] Ma se si guarda ai primissimi sviluppi della ricerca filosofica in Grecia e India – un punto dove non c'era ancora differenza tra quello che oggi chiamiamo «filosofia» e quello che invece chiamiamo «scienza» – si troverebbe esattamente questo. La «teoria», se possiamo definirla così, inizia con le domande: «Di che sostanza è costituito il mondo?», «qual è il materiale che soggiace alle forme fisiche degli oggetti terreni?», «tutto è costituito da combinazioni di alcuni elementi di base (terra, aria, acqua, fuoco, pietra, movimento, mente, numero...), oppure questi elementi sono solo forme apparenti di una sostanza ancora più elementare (per esempio, come hanno proposto Nyaya e poi Democrito, particelle atomiche...)?».[68] In quasi tutti i casi, è emersa anche la nozione di qualche tipo di Dio, Mente o Spirito, una sorta di principio organizzatore che dava forma agli enti pur non essendo esso stesso un ente. Ma questo è il tipo di spirito che emerge solo in relazione alla materia inerte, come il Dio di Leenhardt.[69]

Individuare un legame tra questo impulso e l'invenzione del conio potrebbe sembrare eccessivo, ma, almeno per il mondo classico, c'è una crescente letteratura accademica – nata inizialmente con Marc Shell, teorico letterario a Harvard, e più recentemente proseguita con il testo del classicista britannico Richard Seaford, chiamato *Money and the Early Greek Mind* –, il cui obiettivo è esattamente questo.[70]

Infatti, alcuni dei fatti storici sono così misteriosamente interconnessi che è molto difficile spiegarli in altro modo. Permettetemi di fare un esempio. Dopo che le prime monete furono

coniate intorno al 600 a.C. nel regno di Lidia, l'invenzione si diffuse rapidamente in Ionia, nelle città greche della costa adiacente. La più grande di queste città era la metropoli fortificata di Mileto, che sembra anche essere stata la prima città greca a battere la propria moneta. Inoltre, gran parte dei mercenari che a quel tempo erano attivi in Europa proveniva proprio dalla Ionia, e Mileto era sostanzialmente il loro quartier generale. Questa città era il più importante centro commerciale della regione, forse anche la prima città del mondo dove le transazioni quotidiane venivano pagate in moneta anziché usando dei sistemi di credito.[71] La filosofia greca poi inizia con tre uomini: Talete, di Mileto (624-546 a.C.), Anassimandro, di Mileto (610-546 a.C.) e Anassimene, di Mileto (585-525 a.C.) – ovvero uomini che vivevano in quella città esattamente nel momento in cui furono introdotte per la prima volta le monete coniate.[72] Tutti e tre sono ricordati principalmente per le loro speculazioni sulla natura della sostanza fisica da cui il mondo fondamentalmente dipende. Talete propose l'acqua, Anassimene l'aria. Anassimandro inventò un nuovo termine, *apeiron*, «l'illimitato», una sorta di pura sostanza astratta che non poteva essere percepita nella sua autonomia, ma era la base materiale di ogni elemento. In ogni caso, la sua idea era che questa sostanza primordiale, venendo scaldata, raffreddata, combinata, divisa, compressa, estesa o messa in movimento, desse origine agli infiniti enti e alle innumerevoli sostanze che gli esseri umani incontrano effettivamente nel mondo, che a loro volta compongono gli oggetti fisici – ed era anche quella in cui tutte le cose si sarebbero infine dissolte.

Era una sostanza che poteva trasformarsi in ogni cosa. Come sottolinea Seaford, anche la moneta. L'oro, coniato in monete, è una sostanza materiale, ma anche un'astrazione. È allo stesso tempo una quantità di metallo e qualcosa di più di una semplice quantità di metallo – è una dracma o un obolo, un'unità monetaria che (se in quantità sufficiente, nel posto giusto e al momento opportuno, data alla persona adatta) può essere scambiata per qualsivoglia oggetto.[73]

Per Seaford, l'aspetto veramente nuovo delle monete era la loro natura ambigua: il fatto che fossero al contempo dei pezzi di metallo

prezioso e anche qualcosa di più. Almeno all’interno delle comunità che le avevano coniate, le monete antiche valevano sempre di più del loro contenuto di oro, argento o rame. Seaford si riferisce a questa eccedenza di valore con l’inelegante termine di «fiduciarietà», che deriva dal termine usato per la fede pubblica, la fiducia che una comunità ripone nella propria moneta.[74] Vero, all’apice dell’antica Grecia, quando centinaia di città-stato producevano altrettante monete secondo diversi sistemi di pesi e denominazioni, i mercanti spesso operavano con una bilancia, trattando le monete – in particolare quelle straniere – alla stregua di semplici pezzi di metallo, proprio come i mercanti indiani sembra trattassero le monete romane; ma all’interno di una città, la moneta in uso aveva uno status particolare, poiché se usata per pagare tasse, tributi o imposte, era accettata al suo valore nominale. Questo, incidentalmente, è il motivo per cui i governanti potevano permettersi così spesso di svalutare il valore intrinseco delle monete ricorrendo a leghe di metalli meno nobili, senza causare un’immediata inflazione; una moneta con minore contenuto d’oro poteva perdere valore nel commercio internazionale, ma nella sua città d’emissione il valore restava immutato se utilizzata per comprare una licenza pubblica o pagare il biglietto del teatro.[75] Sempre per lo stesso motivo, in caso di emergenza, le città-stato greche occasionalmente emettevano monete composte interamente di bronzo o stagno, e tutti erano d’accordo nel trattarle come se fossero d’argento finché l’emergenza non fosse passata.[76]

Questa è la chiave della tesi di Seaford sui rapporti tra materialismo e filosofia greca. Una moneta era un pezzo di metallo, ma nel darle una forma particolare, inscritta con parole e immagini, la comunità civica si accordava per renderla qualcosa di più del semplice metallo che la costituiva. Ma questo potere non era illimitato. Le monete di bronzo non si potevano usare per sempre; se si tosava la moneta, l’inflazione prima o poi sarebbe arrivata. Come se ci fosse una tensione tra il volere della comunità e la natura fisica dell’oggetto stesso. I pensatori greci si trovarono di fronte a un oggetto profondamente nuovo, di straordinaria importanza – come evidenziato dal fatto che così tante persone fossero disposte a

rischiare la vita pur di possederlo – ma dalla natura profondamente enigmatica.

Consideriamo il termine «materialismo». Cosa vuol dire avere una filosofia «materialista»? Dopotutto, che cos'è «materiale»? Normalmente, parliamo di «materiali» quando ci riferiamo a oggetti che vogliamo trasformare in qualcos'altro. Un albero è un essere vivente. Diventa legno solo quando pensiamo a tutto ciò che possiamo ricavarne tagliandolo. E ovviamene si può fare di un pezzo di legno quasi tutto. Lo stesso si può dire dell'argilla, del vetro o del metallo. Sono oggetti solidi, reali e tangibili, ma anche astrazioni, perché potenzialmente possono trasformarsi in tutto o quasi – o meglio, non precisamente trasformarsi; non si può far diventare un pezzo di legno un leone o un gufo, ma lo si può far diventare l'immagine di un leone o di un gufo –, possono assumere quasi ogni forma immaginabile. Quindi in ogni filosofia materialista abbiamo a che fare con un'opposizione tra forma e contenuto, sostanza e apparenza; col contrasto tra l'idea, il segno, l'emblema o il modello nella mente del creatore e le qualità fisiche del materiale su cui quest'idea verrà impressa, costruita o imposta, diventando quindi realtà.[77] Con le monete il discorso si fa ancora più astratto, perché l'effigie che vi è riportata non può essere interpretata solo come frutto di un modello mentale, ma è piuttosto il segno di un accordo collettivo. Le immagini impresse sulle monete greche (il leone di Mileto, il gufo di Atene) erano generalmente gli emblemi del dio della città, ma anche una sorta di promessa collettiva, con cui i cittadini convenivano che non solo le monete sarebbero state accettate in pagamento per i debiti con le autorità pubbliche, ma in senso più ampio, che ognuno le avrebbe accettate, per tutte le transazioni, e quindi che potessero essere usate per comprare qualunque cosa si desiderasse.

Il problema è che la forza di questo accordo collettivo non è illimitata. In realtà, l'accordo funziona solo all'interno della città. Più ci si allontana, arrivando in luoghi dove regnano la violenza, la schiavitù e la guerra – il tipo di posti dove anche dei filosofi in crociera possono finire all'asta –, più le monete si trasformano in semplici pezzi di metallo prezioso.[78]

Quindi, il conflitto tra Spirito e Corpo, tra il nobile Ideale e la dura Realtà, tra l'intelletto razionale e i testardi impulsi corporali che vi si oppongono, persino l'idea che la pace e la comunità non sorgano spontaneamente, ma devono essere impresse sulle nostre nature imperfette come un'effigie divina viene impressa sul metallo informe – tutte queste idee che ossessionarono le tradizioni religiose e filosofiche dell'Età assiale e che da allora hanno continuato a sorprendere persone come Boesoou – possono già dirsi inscritte nella nuova forma di denaro.

Sarebbe sciocco sostenere che tutta la filosofia dell'Età assiale sia solo una riflessione sulla natura della moneta coniata, ma penso che Seaford abbia ragione nel pensare che è un fondamentale punto di partenza: una delle ragioni per cui i filosofi presocratici iniziarono a inquadrare la loro indagine nel modo in cui fecero, chiedendosi (per esempio): cosa sono le idee? Sono solo delle convenzioni collettive? O esistono, come sosteneva Platone, in qualche spazio divino che trascende l'esistenza materiale? Oppure esistono solo nelle nostre menti? E le nostre menti alla fine fanno parte di questo spazio divino e immateriale? E se sì, cosa dire della relazione con il nostro corpo?

In India e Cina il dibattito prese forme differenti, ma il suo punto di partenza rimase il materialismo. Siamo a conoscenza delle idee dei pensatori più strettamente materialisti solo grazie ai lavori dei loro nemici intellettuali: come nel caso del re indiano Payasi, che si divertiva a discutere con i filosofi buddhisti e giainisti, negando l'esistenza dell'anima, sostenendo che il corpo umano fosse solo una combinazione particolare di aria, acqua, terra e fuoco, che la consapevolezza umana fosse il risultato dell'interazione tra questi elementi, destinati poi a dissolversi al momento della morte.[79] Anche le religioni dell'Età assiale sono sorprendentemente prive delle forze sovrannaturali che hanno caratterizzato tanto le religioni precedenti quanto quelle successive, come testimonia l'antico dibattito che si chiede se il buddhismo possa essere considerato una religione, poiché rigetta ogni nozione di essere supremo, oppure se l'esortazione di Confucio di venerare i propri antenati sia un modo di incoraggiare la pietà filiale, o invece si basi sulla convinzione che

gli antenati morti in un certo senso continuino a esistere. Il solo fatto che dobbiamo porci queste domande dice tutto. Eppure, allo stesso tempo, ciò che in termini istituzionali resiste di quel periodo storico è rappresentato soprattutto da quelle cui oggi diamo il nome di «grandi religioni del mondo».

Ciò che vediamo allora è uno strano movimento oscillatorio, una serie di attacchi e contrattacchi, dove mercato, stato, guerra e religione continuamente si separano e si fondono. Permettetemi di riassumere la questione nei termini più brevi possibili:

1. Sembra che i mercati siano dapprima comparsi, almeno nel Vicino Oriente, come effetti collaterali dei sistemi amministrativi di governo. Tuttavia, nel corso del tempo, la logica del mercato si è collegata alle questioni militari, divenendo quasi indistinguibile dalla logica mercenaria propria alle guerre dell'Età assiale, logica che infine conquista il governo stesso, arrivando a definirne lo scopo ultimo.

2. Come risultato, ovunque assistiamo all'emergere del complesso di coniazione militare schiavista, vediamo anche la nascita delle filosofie materialiste. Sono materialiste in entrambi i sensi del termine: da una parte prefigurano un mondo costituito di forze materiali piuttosto che divine, dall'altra sostengono che il fine ultimo dell'esistenza umana sia l'accumulazione di ricchezze materiali, utilizzando ideali quali la moralità e la giustizia come strumenti per tenere a bada le masse.

3. Inoltre, in questi luoghi vediamo anche svilupparsi una reazione filosofica, con scuole di pensiero che esplorano idee come l'umanità e l'anima, cercando una nuova fondazione per l'etica e la moralità.

4. Dovunque alcuni di tali filosofi si votano alla causa dei movimenti sociali, che inevitabilmente si formano in opposizione a queste nuove élite straordinariamente ciniche e violente. Il risultato fu qualcosa di nuovo per la storia umana: movimenti popolari che al contempo erano anche movimenti intellettuali, per il fatto che coloro che contrastavano strutture di potere esistenti lo facevano in nome di una qualche teoria sulla natura della realtà.

5. Dovunque, questi movimenti furono prima di tutto

movimenti per la pace, poiché rifiutavano la nuova concezione della violenza, e specialmente la guerra d'aggressione, come fondamento della politica.

6. Inoltre sembra che in ogni dove ci sia stato un impulso iniziale a usare i nuovi strumenti intellettuali forniti dai mercati impersonali per trovare un nuovo fondamento della morale, tentativo che fallì ovunque. Il moismo, con la sua nozione di profitto sociale, ebbe un breve momento di gloria prima di scomparire. Fu sostituito dal confucianesimo, che rifiutava completamente queste idee. Abbiamo già visto come il tentativo di riconfigurare le responsabilità morali in termini di debito – un impulso manifestatosi tanto in Grecia quanto in India – per quanto quasi inevitabile dato il nuovo contesto economico, sembrò dimostrarsi uniformemente insoddisfacente.[80] La spinta più forte fu verso l'immaginazione di un altro mondo dove i debiti fossero completamente annichiliti, e con loro tutti i legami terreni, perché i legami sociali erano a questo punto visti come catene, proprio come il corpo è una prigione.

7. I comportamenti dei governanti cambiarono nel tempo. All'inizio, la maggior parte sembrò mantenere un atteggiamento di confusa tolleranza nei confronti delle nuove scuole filosofiche e religiose, abbracciando però privatamente qualche versione di cinica *Realpolitik*. Ma come i piccoli stati e i principati vennero rimpiazzati dai grandi imperi, e specialmente quando questi imperi raggiunsero il limite della loro espansione, mandando in crisi il sistema di coniazione militare schiavista, tutto cambiò improvvisamente. In India, Ashoka tentò di rifondare il suo regno sul buddhismo; a Roma, Costantino si rivolse alla cristianità; in Cina, l'imperatore Han Wu-Ti (157-87 a.C.), di fronte a una crisi militare e finanziaria simile, fece del confucianesimo la religione di stato. Di loro tre, alla fine solo Wu-Ti ebbe successo: sotto qualche forma, l'Impero cinese durò per due millenni, mantenendo quasi sempre il confucianesimo come ideologia ufficiale. Nel caso di Costantino, l'Impero occidentale finì in pezzi, ma la Chiesa romana cattolica resistette. Possiamo dire che il progetto di Ashoka fu quello che ebbe meno fortuna. Non solo il suo impero si disgregò, sostituito da un'infinita serie di regni più

deboli e frammentati, ma il buddhismo stesso fu in larga parte scacciato dal suo territorio d'origine, per stabilirsi molto più saldamente in Cina, Nepal, Tibet, Sri Lanka, Corea, Giappone e in gran parte del Sudest asiatico.

8. Il risultato finale fu una sorta di divisione ideale tra le sfere dell'attività umana che perdura ancora oggi: da una parte il mercato, dall'altra la religione. In parole povere: se qualcuno riserva lo spazio sociale alla semplice acquisizione egoistica di beni materiali, è quasi inevitabile che presto o tardi qualcun altro creerà un altro spazio sociale in cui poter predicare che, dalla prospettiva dei valori fondanti dell'animo umano, i beni materiali sono del tutto insignificanti; che l'egoismo – o persino l'individualità – è illusorio, e dare sia meglio che ricevere. Se non altro, è sicuramente importante sottolineare che tutte le religioni dell'Età assiale enfatizzano l'importanza della carità, un concetto di cui prima era in dubbio persino l'esistenza. La pura avarizia e la pura generosità sono concetti complementari; nessuno dei due potrebbe essere effettivamente immaginato senza l'altro; entrambi possono manifestarsi solo in contesti istituzionali che incentivano comportamenti così estremi e risoluti; e pare che entrambi siano apparsi insieme quando è entrata in scena l'impersonale moneta, coniata e liquida.

Lo stesso vale per i movimenti religiosi: sarebbe facile liquidarli come delle vie di fuga, delle promesse fatte alle vittime degli imperi dell'Età assiale di una liberazione nell'altro mondo, per permettere loro di accettare il loro destino in questo e convincere i ricchi che tutto quello che veramente dovevano ai poveri era solo rappresentato da occasionali doni caritatevoli. Quasi tutti i pensatori radicali liquidano le religioni in questo modo. Certamente, la volontà dei governi di voler abbracciare le suddette religioni sembra supportare tale conclusione. Ma la questione è più complicata. Prima di tutto, bisogna dire qualcosa di più su queste vie di fuga. Nel mondo antico, le sollevazioni popolari generalmente terminavano con il massacro dei ribelli. Come ho già osservato, la fuga fisica, per esempio l'esodo o la defezione, è sempre stata la risposta più efficace a condizioni oppressive fin dai tempi più

antichi. Quando una fuga non è fisicamente possibile, cosa dovrebbe fare esattamente un contadino oppresso? Sedersi a contemplare la sua miseria? Come minimo le religioni ultraterrene gli fornivano un barlume di alternativa radicale. Spesso permettevano alle persone di crearsi un altro mondo all'interno di quello in cui vivevano, una sorta di spazio liberato. È sicuramente significativo che in età antica solo le sette religiose furono in grado di abolire la schiavitù, come gli esseni – che ci riuscirono uscendo dall'ordine sociale più ampio e formando effettivamente proprie comunità utopiche.[81] Oppure, per fornire un esempio più piccolo ma più duraturo, le città democratiche del Nord dell'India furono tutte conquistate dai grandi imperi (Kautilya enumera molti esempi di come sovvertire e distruggere le costituzioni democratiche), ma il Buddha ammirava l'organizzazione democratica delle loro assemblee pubbliche e la adottò come modello per i suoi seguaci.[82] I monasteri buddhisti sono ancora chiamati *sangha*, l'antico nome di queste repubbliche, e anche oggi continuano a operare con lo stesso meccanismo di ricerca del consenso, preservando così un ideale di democrazia egualitaria che altrimenti sarebbe andato completamente perduto.

Infine, nel senso più ampio, le conquiste storiche di questi movimenti non sono affatto insignificanti. Quando cominciarono a radicarsi, le cose iniziarono a cambiare. Le guerre divennero meno brutali e più rare. La schiavitù come istituzione cominciò a tramontare, fino al punto da diventare insignificante o scomparire del tutto dall'Eurasia nel Medioevo. Inoltre, le nuove autorità religiose iniziarono dovunque a rivolgere seriamente la loro attenzione alle storture sociali causate dal debito.

10. Il Medioevo (600-1450 d.C.)

La ricchezza artificiale comprende le cose che non soddisfano alcun bisogno naturale, come per esempio la moneta, che è un accidente umano.

SAN TOMMASO D'AQUINO

Se l'Età assiale fu il periodo storico in cui videro la luce i due ideali complementari di mercati per le merci e di religioni mondiali universali, nel Medioevo queste due istituzioni iniziarono a fondersi.

Il Medioevo comincia ovunque con la disgregazione degli imperi. Alla fine si formarono nuovi stati, ma in essi il nesso tra guerra, oro e schiavitù era rotto: la conquista e l'accumulazione non erano più celebrate come il fine ultimo della vita politica. Allo stesso tempo, la vita economica, dal commercio internazionale all'organizzazione dei mercati locali, venne regolata sempre più dalle autorità religiose. Una conseguenza di tale regolazione fu la campagna per controllare, o persino vietare, il prestito a interesse. Un'altra fu il ritorno a varie forme di moneta creditizia e virtuale, in tutta l'Eurasia.

Chiaramente, questo non è il modo in cui siamo abituati a pensare al Medioevo. Per molti di noi, «medievale» è un termine che richiama superstizione, intolleranza e oppressione. Eppure, per gran parte degli abitanti della terra, questo periodo fu visto come uno straordinario miglioramento rispetto al terrore e alla violenza dell'Età assiale.

Una delle cause della nostra percezione distorta è che siamo abituati a pensare al Medioevo come qualcosa che si riferisce soprattutto all'Europa occidentale, in territori che comunque erano poco più che avamposti di frontiera dell'Impero romano. Secondo l'opinione comunemente accettata, con il collasso dell'Impero le città furono abbandonate, l'economia «ritornò al baratto», senza

riprendersi per almeno cinque secoli. Tuttavia, anche nel caso dell'Europa, questa idea è basata su una serie di ipotesi che, come ho già detto, crollano non appena si inizia a esaminarle seriamente. La principale di queste ipotesi è che all'assenza di monete coniate corrisponda la mancanza di denaro. Con la distruzione dell'apparato bellico romano le monete romane uscirono dalla circolazione; inoltre, le poche monete coniate nei regni gotici o franchi sorti sulle rovine del vecchio impero erano largamente di natura fiduciaria.[1] Comunque, uno sguardo ai «codici delle leggi barbariche» rivela che anche al culmine dei Secoli Bui le persone tenevano diligentemente i conti in moneta romana, calcolando interessi, contratti e ipoteche. Le città si rimpicciolirono, molte furono abbandonate, ma anche questo ebbe effetti ambigui. Ovviamente, il ritorno alla campagna sortì effetti terribili sul tasso d'alfabetizzazione della popolazione; ma bisogna anche ricordare che le città antiche potevano essere mantenute solo grazie alle risorse della campagna circostante. Per esempio, la Gallia romana era una rete di città, connesse dalle famose strade romane a una serie infinita di piantagioni schiavistiche, di proprietà dei più importanti patrizi cittadini.[2] All'incirca dopo il 400 d.C., la popolazione delle città calò drammaticamente, ma anche le piantagioni scomparvero. Nei secoli successivi, molte furono rimpiazzate da manieri, chiese, e in seguito anche castelli – luoghi da cui i nuovi signori locali pretendevano il pagamento dei tributi dai contadini circostanti. Ma il calcolo da fare è piuttosto semplice: poiché l'agricoltura medievale non era meno efficiente di quella antica (anzi, divenne rapidamente molto più produttiva), il lavoro necessario per sfamare un manipolo di cavalieri e uomini di Chiesa non era nemmeno comparabile a quello necessario per rifornire di cibo un'intera città. Per quanto potessero essere oppressi i servi nel Medioevo, le loro sofferenze erano ridicole se confrontate con quelle dei loro omologhi nell'Età assiale.

Tuttavia, il vero Medioevo non cominciò in Europa, ma in India e in Cina, tra il 400 e il 600, per poi diffondersi nella metà occidentale dell'Eurasia con l'avvento dell'islam. L'Europa entrò in questa età solo quattro secoli dopo. Di conseguenza, iniziamo la nostra storia dall'India.

L’India medievale: un viaggio nella gerarchia

Abbiamo lasciato l’India con la conversione di Ashoka al buddhismo, ma abbiamo già detto che il suo progetto fallì. Né il suo impero né la sua Chiesa erano destinati a durare. Tuttavia, ci volle parecchio tempo prima che il fallimento divenisse manifesto.

I Maurya rappresentano l’apice dell’impero. Nei cinque secoli successivi si succedettero una serie di regni, la maggior parte molto ben disposta nei confronti del buddhismo. Dappertutto spuntarono monasteri e stupa, ma gli stati che li sponsorizzavano diventarono sempre più deboli, i grandi eserciti si dissolsero; si iniziò a pagare sempre più spesso soldati e ufficiali con le terre piuttosto che con compensi monetari. Di conseguenza, il numero delle monete in circolazione continuò a diminuire.[3] Anche qui, all’inizio del Medioevo ci fu un drammatico ridimensionamento delle città: se l’ambasciatore greco Megastene descrisse Patna, la capitale di Ashoka, come la più grande città del mondo, i successivi viaggiatori arabi e cinesi videro l’India come una terra caratterizzata da un infinito susseguirsi di piccoli villaggi.

Di conseguenza, molti storici hanno parlato di collasso dell’economia monetaria, come in Europa; del commercio che «ritornava al baratto». Anche in questo caso, queste considerazioni sembrano essere semplicemente false. Quello che sparì fu la pratica di estorcere risorse ai contadini con le armi. Infatti, i codici di leggi indù scritti a quel tempo mostrano una rinnovata attenzione ai sistemi di credito, con un sofisticato linguaggio per indicare garanzie, fideiussioni, mutui, cambiali e interesse composto.[4] Per avere un’idea di questa economia creditizia, basti considerare come furono fondati i templi buddhisti che in questo periodo spuntarono in tutta l’India. Mentre i primi monaci erano mendicanti itineranti che possedevano poco più della loro ciotola per le offerte, i monasteri del primo Medioevo erano spesso dei magnifici complessi dotati di immensi tesori. Eppure, in linea di principio, quasi tutto il loro funzionamento era finanziato a credito.

L’innovazione fondamentale fu la creazione di schemi chiamati «dotazioni perpetue» o «tesori inesauribili». Diciamo che un fedele

volesse fare una donazione al suo monastero locale. Piuttosto che offrirsi di comprare delle candele per un rituale specifico, o di coltivare le terre del monastero, egli avrebbe donato una somma di denaro – o qualche oggetto di grande valore – che poi sarebbe stato prestato per conto del monastero, al tasso d'interesse stabilito del 15 per cento annuo. L'interesse guadagnato veniva poi destinato a uno scopo specifico.[5] Un'iscrizione scoperta nel grande monastero di Sanci risalente al 450 d.C. ci fornisce un chiaro esempio. Una donna chiamata Harisvamini dona la somma relativamente modesta di dodici *dinaras* «alla nobile comunità dei monaci».[6] Il testo mostra dettagliatamente come dovevano essere divisi i profitti di questa somma: l'interesse su cinque *dinaras* era volto a fornire i pasti quotidiani a cinque monaci, l'interesse su altre tre sarebbe servito per pagare tre luminarie destinate al Buddha, in memoria dei suoi parenti defunti, e così via. L'iscrizione termina dicendo che questa è una dotazione perpetua, «creata con un documento di pietra perché possa durare quanto il sole e la luna»: poiché il capitale non sarebbe mai stato toccato, il contributo era destinato a durare per sempre.[7]

Presumibilmente, alcuni di questi prestiti erano stanziati a individui, altri erano crediti commerciali concessi a gilde di lavoratori del bambù, ramaioli o vasai, oppure ancora ad assemblee di villaggio.[8] Dobbiamo anche assumere che in molte di queste transazioni la moneta fosse usata solo come unità di conto: quello che veniva trasferito era costituito da animali, cereali, seta, burro, frutta e tutte le altre merci, i cui tassi d'interesse venivano attentamente stipulati secondo i codici delle leggi in vigore al tempo. In ogni caso, vennero trasferite nelle casse dei monasteri anche consistenti somme in oro. Dopotutto, quando le monete escono dalla circolazione, il metallo prezioso non sparisce. Nel Medioevo – e questo sembra essere vero per tutta l'Eurasia – la gran parte del metallo finì in complessi religiosi, chiese, monasteri e templi, accumulata in tesori oppure fusa come decorazione per altari, reliquie e altri oggetti sacri. Soprattutto l'oro fu usato per le immagini delle divinità. Come conseguenza, i principi che provarono a rimettere in moto un sistema di coniazione nel solco di quelli dell'Età assiale – sempre per finanziare qualche progetto di

espansione militare – spesso dovettero ricorrere a politiche esplicitamente antireligiose per procurarsi il metallo necessario. Probabilmente l'esempio più famoso è quello di Harsa, che governò il Kashmir dal 1089 al 1101, il quale si dice abbia avuto un funzionario definito «sovrintendente alla distruzione delle divinità». Secondo documenti successivi, Harsa usava monaci lebbrosi per dissacrare sistematicamente le immagini divine con urine ed escrementi, neutralizzandone il potere, prima di sequestrarle e fonderle.[9] Si dice che abbia distrutto più di quattromila luoghi di culto buddhisti prima di essere tradito e ucciso, ponendo così fine alla propria dinastia – e il suo destino miserabile è stato a lungo considerato un esempio delle conseguenze del tentativo di ristabilire le vecchie abitudini.

Nella maggior parte dei casi, l'oro rimase quindi sacrosanto, ammassato in luoghi di culto – anche se in India erano sempre più spesso dedicati all'induismo, non al buddhismo. Quello che ora chiamiamo il tipico villaggio indù dell'India tradizionale sembra essere stato in larga parte una creatura del primo Medioevo. Non sappiamo precisamente come sia successo. Mentre i regni continuavano a susseguirsi con alterne fortune, il mondo dei re e dei principi divenne sempre più distante dalla quotidianità della maggior parte della popolazione. Per esempio, durante buona parte del periodo successivo al collasso dell'Impero maurya, parecchi territori dell'India furono governati da stranieri.[10] Sembra che questo maggior distacco tra regnanti e sudditi abbia permesso ai bramini d'iniziare a dare una nuova forma alla società, sempre più rurale, secondo stretti principi gerarchici.

Lo fecero soprattutto prendendo il controllo dell'amministrazione della giustizia. Il *Dharmaśāstra*, un codice di leggi scritto da giuristi bramini tra il 200 e il 400 d.C. ci può dare un'idea della loro nuova visione della società. Nel testo si resuscitavano antiche idee come la concezione vedica del debito verso gli dèi, i saggi e gli antenati – ma ora si applicavano solo ed esclusivamente ai bramini, il cui dovere e privilegio era di rappresentare l'umanità di fronte alle forze che controllano l'universo.[11] Anziché costringere le caste inferiori all'apprendimento,

il codice lo vietava espressamente: per esempio, le leggi di Manu stabilivano che a un sudra (la casta più bassa, quella dei contadini e dei lavoratori manuali) che avesse ascoltato una lezione sui codici di leggi o sui testi sacri dovesse essere colato del piombo fuso nelle orecchie; nel caso di un'offesa più grave, che gli fosse tagliata la lingua.[12] Nonostante questa feroce difesa dei loro privilegi, i bramini allo stesso tempo adottarono concetti un tempo propri della tradizione più radicale del buddhismo e del giainismo, come il karma, la reincarnazione e l'*ashima*. Ci si aspettava che i bramini si astenessero da ogni forma di violenza fisica e diventassero vegetariani. Alleandosi con i rappresentanti della vecchia casta dei guerrieri, i bramini riuscirono anche a prendere il controllo di gran parte della terra che un tempo era dei villaggi. Spesso gli artigiani e i bottegai in fuga dalle città in declino o in rovina si riducevano a profughi supplicanti, per poi entrare gradualmente nei livelli più bassi del sistema di caste. Il risultato fu che in campagna s'instaurò un complesso sistema di vassallaggio locale – il sistema *jajmani*, come venne poi chiamato – dove i rifugiati lavoravano al servizio della casta dei proprietari terrieri, che aveva assunto molti dei ruoli un tempo pertinenti allo stato, provvedendo alla protezione e alla giustizia, riscuotendo tasse e così via – ma difendendo anche la comunità rurale dai veri rappresentanti del re.[13]

Quest'ultima funzione è cruciale. Successivamente, i viaggiatori stranieri ammirarono molto l'autosufficienza del villaggio tradizionale indiano, con il suo elaborato sistema di caste di proprietari terrieri, contadini e «caste dei servizi», come barbieri, fabbri, conciatori, suonatori di tamburi e levatrici, tutte organizzate in ordine gerarchico, con ogni casta a dare il proprio contributo al benessere della piccola società, che generalmente funzionava completamente senza usare moneta metallica. Per quelli ridotti allo stato di sudra o intoccabili era possibile accettare la propria posizione sociale solo grazie al fatto che i tributi richiesti dai proprietari terrieri non erano nemmeno comparabili a quelli dovuti ai governi precedenti – quando i villaggi dovevano mantenere città oltre il milione di abitanti – e grazie al fatto che la comunità di villaggio divenne un modo molto efficace di mettere in scacco lo

stato e i suoi rappresentanti.

Non siamo a conoscenza dei meccanismi che permisero a questo sistema sociale di affermarsi, ma sicuramente il debito ebbe un ruolo importante. Solo la creazione di migliaia di templi indù deve aver implicato centinaia di migliaia, forse milioni, di debiti a interesse – poiché, mentre ai bramini era vietato prestare denaro a interesse, i templi potevano farlo. Abbiamo già avuto modo di vedere quanto nei primi nuovi codici legali, come la legge di Manu, le autorità locali si trovassero in difficoltà nel riconciliare antiche tradizioni come la servitù per debiti e la schiavitù legalizzata con il desiderio di costruire un più ampio ordine gerarchico in cui ognuno aveva e conosceva il suo posto. La legge di Manu classifica diligentemente gli schiavi in sette categorie a seconda di come abbiano perso la loro libertà (guerra, debito, vendita autonoma ecc.) e spiega le condizioni in cui ogni tipo di schiavo poteva emanciparsi – per poi affermare che però i sudra non possono mai realmente emanciparsi, poiché dopotutto furono creati per servire le altre caste.[14] Analogamente, mentre le leggi più antiche stabilivano un tasso d'interesse del 15 per cento annuo sui prestiti, con l'eccezione dei prestiti commerciali,[15] i nuovi codici organizzavano anche l'interesse in base al sistema delle caste: si poteva pretendere al massimo il 2 per cento al mese da un bramino, il 3 da un *ksatriya* (guerriero), il 4 per cento per un *vaisya* (mercante) e il 5 per cento per un *sudra* – con una consistente differenza tra il 24 per cento annuo richiesto ai primi e l'onerosissimo 60 per cento preteso dagli ultimi.[16] La legge identifica anche cinque modi in cui può essere pagato l'interesse, ma per noi il più importante è sicuramente «l'interesse corporeo»: lavoro da rendere fisicamente nella casa o nei campi del creditore, fino a che non si è ripagato tutto il capitale. Anche in questo caso però le considerazioni di casta sono di primaria importanza. Nessuno poteva essere costretto a lavorare per qualcuno di una casta inferiore; inoltre, poiché i debiti erano esigibili anche dai figli e dai nipoti del debitore originario, «fino a che non si sia ripagato tutto il capitale» poteva implicare il trascorrere di molto tempo – come nota lo storico indiano R.S. Sharma, questi contratti «ci ricordano la pratica per cui generazioni

di una famiglia furono ridotte alla stregua di servi della gleba, una condizione ereditaria, come conseguenza del debito di qualche somma ridicola».[17]

Infatti, l'India è diventata famosa come un paese in cui una fetta molto ampia della popolazione attiva lavora in condizioni di effettiva servitù per debiti per qualche proprietario terriero o creditore. Soluzioni di questo tipo divennero ancora più semplici con il passare del tempo. Intorno al 1000, furono eliminate dai codici di leggi indù quasi tutte le restrizioni che impedivano ai membri delle caste più alte di prestare a usura. D'altra parte, circa allo stesso tempo apparve in India l'islam – una religione dedicata a sradicare completamente l'usura. Quindi almeno possiamo dire che non si è mai smesso di opporsi a questi fenomeni. E persino i codici delle leggi indù del tempo erano molto più umani di quasi tutti i loro equivalenti dell'età antica. In termini generali, i debitori non erano ridotti in schiavitù e non vi è una diffusa testimonianza relativa alla vendita di donne e bambini. Infatti, al tempo, la schiavitù pura e semplice era largamente scomparsa dalle campagne. E i servi per debiti non erano esattamente alla mercè del creditore, secondo la legge stavano semplicemente pagando gli interessi su un contratto liberamente concordato. Anche se questo richiedeva generazioni, la legge stabiliva che se il capitale non fosse stato ripagato, dalla terza generazione in poi la famiglia del debitore sarebbe stata libera.

Qui possiamo vedere all'opera una tensione molto particolare, una sorta di paradosso. I sistemi di debito e credito possono aver avuto un ruolo cruciale nel creare il sistema di villaggi indiano, ma non riuscirono mai a diventarne la base. Forse avrebbe avuto senso dichiarare che, come i bramini devono pagare i loro debiti agli dèi, così ognuno è in un certo senso in debito con i propri superiori. Ma in un altro senso, questo avrebbe completamente distrutto l'idea stessa di casta, ovvero la concezione che l'universo sia un'enorme gerarchia, dove si assume che persone di grado differente sono di natura intimamente diversa, che questi gradi sono fissati per sempre e che quando le merci si muovono su e giù lungo la linea gerarchica non seguono affatto una logica di scambio, ma come in tutti i sistemi gerarchici si accordano piuttosto alle tradizioni e ai

precedenti. L’antropologo francese Louis Dumont è l’autore della celebre tesi per cui in questo caso non si può nemmeno parlare di «disuguaglianza», perché tale espressione implica che si creda nel fatto che le persone siano o debbano essere uguali, mentre questa idea è completamente aliena alle concezioni indù.[18] Immaginare le loro responsabilità come debiti in quel caso sarebbe stato profondamente sovversivo, poiché i debiti sono per definizione impegni tra uguali – almeno nel senso che i due contraenti sono alla pari – che possono e devono essere ripagati.[19]

Politicamente, non è mai una buona idea dire alle persone che sono uguali per poi umiliarle e degradarle. Presumibilmente, questa è la ragione per cui le rivolte contadine, dal Chiapas al Giappone, hanno sempre puntato a eliminare i debiti, piuttosto che concentrarsi su aspetti più strutturali come il sistema delle caste o la schiavitù.[20] Il Raj britannico lo ha scoperto con sua grande delusione quando usò la servitù per debiti – assieme al sistema delle caste – come base per il suo sistema di lavoro nella colonia indiana. Forse l’insurrezione popolare più paradigmatica in questo senso è la rivolta del Deccan nel 1875, quando i contadini indebitati si ribellarono e iniziarono a distruggere sistematicamente i libri contabili degli usurai del luogo. Sembrerebbe che la servitù per debiti susciti molta più rabbia e rivolta che non un sistema che fatto della disuguaglianza pura la sua stessa premessa.

Cina: il buddhismo e l’economia del debito infinito

Per gli standard medievali, l’India è un caso inusuale, perché riesce a resistere al fascino delle grandi religioni dell’Età assiale, ma vi possiamo comunque osservare la stessa serie di eventi, comune ad altre parti del mondo: il declino dell’impero, degli eserciti e dell’economia monetaria, l’ascesa delle autorità religiose, indipendenti dallo stato, che ottennero molta della loro legittimazione popolare dalla capacità di regolare i nuovi sistemi di credito.

Potremmo dire che la Cina invece rappresenti l’estremo

opposto. Fu l'unico luogo in cui il tentativo di mettere assieme impero e religione, alla fine dell'Età assiale, ebbe completo successo. A dir la verità, qui come in altre parti, ci fu un iniziale periodo di rottura: dopo il collasso della dinastia Han intorno al 220 d.C., lo stato centrale andò in pezzi, le città si ridimensionarono, le monete sparirono e così via. Ma in Cina questi fenomeni furono solo temporanei. Come osservò Max Weber più di un secolo fa, una volta creata una burocrazia veramente efficace è quasi impossibile liberarsene. E la burocrazia cinese era incredibilmente efficace. In breve tempo il vecchio sistema Han riemerse: uno stato centralizzato, gestito da un'élite di studiosi confuciani, formati sui classici letterari, selezionati tramite un sistema nazionale di esami, al lavoro in uffici nazionali e regionali organizzati meticolosamente, che controllavano e regolavano costantemente tanto l'offerta di moneta quanto le altre questioni economiche. La teoria monetaria cinese è sempre stata cartalista. In parte, questo è un effetto delle dimensioni dell'impero: il suo mercato interno era talmente enorme che il commercio estero non fu mai particolarmente importante; quindi, i governanti si resero conto di poter trasformare in moneta praticamente qualsiasi cosa, bisognava solo stabilire che le tasse fossero pagate in quella forma.

Le due grandi minacce per l'autorità erano sempre le stesse: le popolazioni nomadi del nord (che venivano sistematicamente pagate, ma che in ogni caso periodicamente invadevano l'impero conquistando alcune terre cinesi), il malcontento e le rivolte popolari. Queste ultime erano quasi una costante, e di dimensioni sconosciute a tutte le altre parti del mondo. Nella storia cinese ci sono stati decenni in cui il tasso di ribellione contadina registrato fu all'incirca di 1,8 *ogni ora*.[21] Inoltre, spesso queste rivolte avevano successo. Quasi tutte le dinastie imperiali cinesi che non sono il frutto di un'invasione barbarica (come le dinastie Yuan o Quin) derivano originariamente da insurrezioni contadine (Han, Tang, Sung e Ming). In nessun'altra parte del mondo possiamo vedere un fenomeno simile. Di conseguenza, l'arte del governo cinese riguardava soprattutto saper incanalare abbastanza risorse alle città per nutrire la popolazione urbana e tenere in scacco i nomadi, senza

causare una rivolta armata della popolazione rurale, notoriamente ribelle. L’ideologia confuciana ufficiale di autorità patriarcale, pari opportunità, promozione dell’agricoltura, tasse leggere e attento controllo governativo dei mercanti sembra disegnata esplicitamente per fare leva sulla sensibilità e sugli interessi di un patriarca rurale potenzialmente ribelle.[22]

È evidente che in queste circostanze il governo fosse costantemente all’opera nel limitare l’attività degli usurai dei villaggi, la causa tradizionale di rovina per le famiglie rurali. Dappertutto possiamo trovare ripetuta la solita storia: dei contadini sfortunati cadono nelle mani degli usurai, in seguito a un disastro naturale o alla necessità di pagare per il funerale di un parente; questi sequestrano i loro campi e la casa, obbligandoli a pagare un affitto per lavorare quelle che un tempo erano le loro terre e vivere in quella che era la loro casa; la minaccia di ribellione porta poi il governo a istituire un programma di riforme. Uno dei primi casi di questo tipo di cui abbiamo testimonianza è un colpo di mano nel 9 d.C., quando un ufficiale confuciano chiamato Wang Mang s’impadronì del trono per risolvere una crisi debitoria di proporzioni nazionali (o almeno così dichiarava lui). Secondo i proclami del tempo, l’usura aveva spinto la pressione tributaria effettiva (ovvero la percentuale del raccolto del contadino medio che veniva portata via da qualcun altro) dal 3 per cento al 50 per cento.[23] Wang Mang organizzò in risposta un programma nazionale di riforma monetaria, nazionalizzando grandi tenute, promuovendo industrie statali – tra cui i granai pubblici – e vietando il possesso di schiavi. Egli istituì anche un’agenzia governativa che offriva prestiti senza interessi a novanta giorni a coloro che erano stati colti impreparati dalla morte di un parente e dovevano sostenere le spese del funerale, oltre a prestiti a lungo termine per investimenti commerciali e agricoli, con un tasso d’interesse mensile del 3 per cento oppure con un tasso annuo del 10 per cento, a seconda dei casi.[24] «Con questo sistema» disse uno storico «Wang era sicuro che tutte le transazioni commerciali sarebbero state sotto il suo controllo e l’abuso dell’usura eliminato per sempre.»[25]

Ovviamente non fu così, e la storia cinese successiva è piena di

eventi simili: a disuguaglianze e malumori diffusi seguiva la nomina di una commissione d'inchiesta ufficiale, misure regionali per alleviare il peso dei debiti (o delle amnistie generali o l'annullamento di tutti i prestiti in cui gli interessi dovuti avevano superato il capitale originario), prestiti agevolati per l'agricoltura, misure per ridurre la fame e le carestie, leggi contro la vendita dei bambini.[26] Tutte queste divennero normali politiche governative. Talvolta ebbero successo, altre volte no; certamente non crearono un utopistico paese egualitario per i contadini, ma evitarono il ritorno alle condizioni dell'Età assiale.

Siamo abituati a pensare a questi interventi burocratici – in particolare i monopoli e le regolazioni – come a limitazioni statali del «mercato» – a causa del pregiudizio diffuso che vede i mercati come dei fenomeni quasi naturali, che devono la loro esistenza solo a se stessi, dove l'unico ruolo dei governi è quello di spremerli per ottenere risorse. Ho già osservato varie volte che è una concezione completamente sbagliata, e la Cina ci fornisce un esempio particolarmente chiaro in questa direzione. Lo stato confuciano fu probabilmente la burocrazia più grande e più longeva del mondo, ma promosse attivamente i mercati, e quindi, come risultato di queste politiche, la vita commerciale in Cina diventò presto molto più sofisticata che in ogni altra parte del mondo, con mercati molto sviluppati.

Tutto questo avvenne nonostante l'ortodossia confuciana sia apertamente ostile ai mercati e al profitto stesso. Il profitto commerciale era considerato legittimo solo come compenso per il lavoro compiuto dal mercante nel trasportare le merci da un posto all'altro, mai come frutto della speculazione. In pratica, ciò voleva dire che l'ortodossia confuciana era a favore del mercato ma anticapitalista.

Anche questo ci può sembrare bizzarro, poiché siamo abituati a pensare che il capitalismo e il mercato siano la stessa cosa, ma, come ha osservato il grande storico francese Fernand Braudel, sotto molti aspetti i due si possono vedere anche come opposti. Mentre i mercati sono delle istituzioni per scambiare merci usando la moneta come mezzo – storicamente, un modo per coloro che avevano

un’eccedenza di grano di procurarsi delle candele e viceversa (in termini economici, M-D-M’, ovvero merce-denaro-altra merce) –, il capitalismo è prima di tutto l’arte di usare il denaro per produrre altro denaro (D-M-D’). Normalmente, il modo più facile per riuscirci è stabilire qualche tipo di monopolio, ufficiale o *de facto*. Per questa ragione, i capitalisti d’ogni tipo, che si tratti di mercanti, principi, finanzieri o industriali, hanno sempre cercato di allearsi con l’autorità politica per limitare la competizione nel mercato, in modo da essere agevolati e poter guadagnare di più.[27] In questa prospettiva, la Cina per gran parte della sua storia fu lo stato più favorevole al mercato ma anche il più anticapitalista.[28] Contrariamente ai principi europei, i governanti cinesi si rifiutarono sistematicamente di sposare gli interessi dei capitalisti locali (che erano sempre esistiti). Invece, tanto i governanti quanto i loro funzionari vedevano nei capitalisti dei parassiti nocivi – anche se pensavano che le loro motivazioni fondamentalmente egoistiche e antisociali potessero essere in qualche modo usate –, mentre per gli usurai non era così. In termini confuciani, i mercanti erano come i soldati. Si pensava che le persone attratte dalla carriera militare fossero motivate principalmente da un amore per la violenza. Come individui, non erano buone persone, ma necessarie per difendere i confini. In maniera analoga, si credeva che i mercanti fossero avari e sostanzialmente immorali; eppure se mantenuti sotto una stretta supervisione amministrativa, si poteva utilizzare il loro operato per il bene comune.[29] Si può pensare quello che si vuole di questi principi, ma i loro risultati sono innegabili. Per la maggior parte della storia la Cina mantenne il più alto tenore di vita al mondo. L’Inghilterra riuscì a superarla solo negli anni venti dell’Ottocento, dopo la Rivoluzione industriale.[30]

Forse il confucianesimo non è propriamente una religione; spesso è considerato più un sistema etico e filosofico. Quindi anche la Cina si può ritenere un’eccezione rispetto ai normali eventi del Medioevo, quando quasi dappertutto il commercio fu posto sotto il controllo delle autorità religiose. Ma non si tratta di un’eccezione radicale, come si può capire considerando l’importante ruolo economico che il buddhismo ebbe in quel periodo. Il buddhismo

arrivò in Cina attraverso le vie carovaniere del centro dell'Asia, e nel suo primo periodo fu soprattutto un credo promosso dai mercanti, ma nel caos che seguì la fine della dinastia Han nel 220 d.C. iniziò a prendere piede anche tra i ceti popolari. Durante le dinastie Liang (502-557 d.C) e Tang (618-907 d.C) ci furono delle vere e proprie esplosioni di fervore religioso, in cui migliaia di giovani delle campagne cinesi abbandonavano i campi, i negozi e le loro famiglie per cercare di prendere i voti come monaci e suore buddhisti, in cui mercanti e proprietari terrieri impegnavano tutte le loro fortune per diffondere il Dharma, in cui degli enormi progetti di costruzione sventravano intere montagne per creare *bodhisattva* e gigantesche statue del Buddha; e spettacolari cerimonie in cui monaci e fedeli bruciavano in modo rituale le loro teste e le loro mani, o, in alcuni casi, si davano fuoco ardendo vivi. Fino alla metà del V secolo, ci furono dozzine di questi spettacolari suicidi; come afferma uno storico, diventarono «una sorta di macabra moda».[31]

Gli storici non concordano sul significato di questi suicidi rituali. Certo, la passione liberata in questi atti rappresentava un'alternativa radicale all'ortodossia dei letterati confuciani, ma comportamenti del genere sono quantomeno sorprendenti in una religione promossa soprattutto dalle classi commerciali. Come osserva il sinologo francese Jacques Gernet:

È evidente che questi suicidi, così contrari alla morale tradizionale, miravano a redimere i peccati di tutti gli esseri viventi, a obbligare tanto gli uomini quanto gli dèi. Ed erano preparati: generalmente, nel V secolo, veniva eretta una pira su una montagna. Il suicidio aveva luogo di fronte a un'ampia folla che pronunciava lamenti e portava ricche offerte. Persone di ogni estrazione sociale assistevano assieme allo spettacolo. Dopo che il fuoco si era spento venivano raccolte le ceneri del monaco immolato, che poi venivano posizionate in una nuova stupa, un luogo di culto.[32]

Il quadro di dozzine di redentori sullo stile di Cristo disegnato da Gernet sembra eccessivo, ma il preciso significato di questi suicidi era oscuro – e molto dibattuto – anche nel Medioevo. Alcuni contemporanei li interpretavano come l'atto supremo di disprezzo per il corpo, altri come un riconoscimento della natura illusoria

dell’Io e di tutti i legami materiali; ma altri ancora li vedevano come la forma suprema di carità, l’offerta più preziosa possibile, l’esistenza fisica stessa, come sacrificio per il bene di tutti gli esseri viventi; un sentimento che un biografo del X secolo espresse nei seguenti versi:

Donare la cosa da cui è più difficile separarsi,
è la miglior offerta tra tutte le elemosine possibili.
Lascia che questo corpo impuro e peccaminoso
si trasformi in qualcosa simile a un diamante.[33]

Ovvero, in un oggetto dal valore inestinguibile, un investimento che produrrà frutti per l’eternità.

Punto l’attenzione su questo sentimento perché ci fornisce un’immagine elegante di un problema che sembra essere apparso per la prima volta nel mondo con la nozione di carità pura che pare accompagnare sempre le religioni dell’Età assiale, e che ha generato infiniti dilemmi filosofici. Nelle economie umane, sembra che nessuno abbia mai pensato che un atto *possa* essere o del tutto egoistico o puramente altruistico. Come ho osservato nel capitolo cinque, l’atto assolutamente gratuito del dare può anche essere fortemente antisociale – quindi, in un certo senso, inumano. È semplicemente l’immagine riflessa di un furto o di un assassinio; quindi, fa un certo effetto vedere che il suicidio possa essere concepito come un dono del tutto disinteressato. Eppure questa è la porta che si apre non appena uno sviluppa la nozione di «profitto» e poi prova a determinare il suo opposto.

Questa tensione sembra caratterizzare tutta la vita economica del buddhismo medievale cinese, il quale, fedele alle sue origini commerciali, aveva un’impressionante tendenza a usare il linguaggio del mercato. «Si compra la propria felicità e si vendono i propri peccati» scriveva un monaco «esattamente come nelle operazioni commerciali.»[34] Da nessuna parte questa affermazione era presa più alla lettera che in quelle scuole, come la scuola dei Tre Stadi, che adottarono la nozione di «debito karmico» – ovvero che tutti i peccati accumulati nelle vite precedenti permangono come un debito che deve essere ripagato. Questa concezione di debito

karmico rimase rara e oscura nel buddhismo classico indiano, ma prese nuova vita e un rinnovato vigore in Cina.[35] Come afferma uno dei testi della scuola dei Tre Stadi, tutti sappiamo che i debitori insolventi rinasceranno come animali o come schiavi; ma, in realtà, siamo tutti debitori insolventi, perché ricevere del denaro per pagare i propri debiti terreni necessariamente implica acquisire nuovi debiti divini, poiché ogni modo di ottenere delle ricchezze è strettamente connaturato con lo sfruttare, il danneggiare e far soffrire altri esseri viventi.

Alcuni usano il loro potere e la loro autorità come pubblici ufficiali per aggirare la legge e arricchirsi. Alcuni di loro fanno fortuna nel mercato... Si adoperano nella menzogna, ingannano ed estorcono profitti dal prossimo. Altri ancora, i contadini, bruciano le montagne e le paludi, allagano i campi per coltivare il riso, arano la terra distruggendo i nidi e le tane degli animali...

Non c'è modo per sfuggire ai nostri debiti passati ed è difficile capire il numero di vite che uno dovrebbe vivere se volesse ripagarli tutti uno per uno.[36]

Come sottolinea Gernet, l'idea della vita come un debito infinito sarebbe sicuramente risultata familiare ai contadini cinesi, per cui spesso era letteralmente vero; ma Gernet dice anche che, come i loro colleghi nell'antico Israele, i contadini cinesi avevano anche una certa familiarità con il senso d'immediata liberazione procurato dalle amnistie ufficiali. Anche per i debiti spirituali c'era un modo per ottenere una liberazione diretta. Tutto quello che si doveva fare era effettuare regolari donazioni al Tesoro Inesauribile di un monastero. Se ci si comportava in questo modo, i debiti delle vite passate erano istantaneamente cancellati. L'autore ci segnala anche una breve parabola, non troppo diversa dalla parabola cristiana del servo irriconoscente, ma molto più ottimistica. Com'è possibile, ci si potrebbe chiedere, che le piccole donazioni di un uomo povero abbiano un tale effetto cosmico?

Risposta: in una parabola è come un povero oppresso da un debito di mille stringhe di monete verso un'altra persona. Il suo debito gli causa continue sofferenze e il povero è impaurito ogni volta che il suo creditore si presenta per riscuotere.

Visitando la casa del suo ricco creditore confessa di essere oltre la scadenza e chiede perdono per la sua inadempienza – è un uomo povero e non ha una buona posizione sociale. Gli dice che ogni volta che guadagnerà anche una sola moneta la userà per ripagare il suo debito. Nel sentirlo parlare, il ricco creditore è molto soddisfatto e lo perdona per non aver rispettato la scadenza del debito; inoltre, il povero non viene imprigionato.

Anche dare al Magazzino Inesauribile è così.[37]

Si potrebbe quasi chiamarla salvezza a rate – ma qui è sottinteso che i pagamenti siano obbligatori per l'eternità, così come gli interessi sulla ricchezza che successivamente verrà prestata.

Altre scuole non si sono concentrate sul debito karmico, ma sul debito di ciascuno verso i propri genitori. Mentre il confucianesimo ha costruito il suo sistema morale principalmente sull'amore filiale verso i padri, i buddhisti cinesi si preoccupavano soprattutto delle madri, dell'amore e delle sofferenze che sono necessarie per crescere, nutrire ed educare i figli. L'amore di una madre è illimitato, assolutamente disinteressato; si credeva che questa devozione si manifestasse soprattutto nell'allattamento, nel fatto che la madre trasformasse la sua stessa carne in latte; nel nutrire i figli con il suo stesso corpo. Così facendo, tuttavia, permettono che questo amore infinito sia precisamente quantificato. Un autore ha calcolato che il lattante medio assorbe esattamente 180 peck (1500 litri) di latte materno nei primi tre anni di vita, così che a tanto ammontava il suo debito da adulto. La cifra divenne rapidamente un punto di riferimento canonico. Ripagare il proprio debito da allattamento, o anche più in generale il debito verso i propri genitori, era semplicemente impossibile. «Se ammassassi una montagna di gioielli alta fino al ventottesimo paradiso» scrisse un autore buddhista «sarebbe ancora incomparabile» con il valore delle cure che ti hanno riservato i tuoi genitori.[38] Anche se dovessi «tagliare la tua stessa carne per offrirla a lei in dono tre volte al giorno per quattromila anni consecutivi» scrisse un altro autore «non basterebbe per ripagare nemmeno un giorno» di quello che tua madre ha fatto per te.[39]

La soluzione è tuttavia sempre la stessa: donare al Tesoro

Inesauribile. Il risultato era un elaborato ciclo di debito e di forme di redenzione. Un uomo inizia la sua vita con l'inestinguibile debito dell'allattamento. L'unica cosa dal valore comparabile è il Dharma, la verità ultima del buddhismo stesso. Quindi si può ripagare il proprio debito verso i genitori portandoli al buddhismo; questo può essere fatto anche dopo la morte, altrimenti la madre vagherà all'inferno come un fantasma affamato. Se invece si fa una donazione in suo conto al Tesoro Inesauribile, verranno recitate delle sutra per lei, permettendole di abbandonare lo stato di fantasma errante; nel frattempo, il denaro versato sarà usato per la carità, in parte donato e in parte, come in India, investito in un prestito a interesse, i cui proventi sono destinati a uno scopo specifico quale il finanziamento delle scuole buddihste, dei rituali o della vita monastica.

L'approccio alla carità del buddhismo cinese è molto sfaccettato. Sovente alle festività seguivano grandi donazioni, con i fedeli più ricchi che gareggiavano in generosità, spesso finendo a regalare tutte le proprie fortune ai monasteri, in forma di carri carichi di milioni di stringhe di monete – una sorta di autoimmolazione economica che fa da parallelo agli spettacolari suicidi rituali. I loro contributi gonfiavano i Tesori Inesauribili. Parte di questo denaro sarebbe stato poi distribuito a bisognosi, soprattutto in tempo di necessità. Un'altra parte sarebbe stata prestata. Questa pratica, sospesa tra carità e attività d'impresa, forniva ai contadini un'alternativa rispetto all'usuraio locale. La maggior parte dei monasteri aveva dei banchi di pegno dove i poveri del luogo potevano impegnare dei loro oggetti di valore – una tunica, un divano, uno specchio – per ottenere un prestito a basso tasso d'interesse.[40] Infine, c'era l'attività economica del monastero stesso: la parte del Tesoro Inesauribile affidata alla gestione dei fratelli di culto, quindi prestata a interesse o investita. Poiché ai monaci non era permesso mangiare i prodotti dei loro campi, la frutta o i cereali che producevano era venduta al mercato, contribuendo ad aumentare le entrate del monastero. La maggior parte dei monasteri venne circondata non solo da coltivazioni a scopo commerciale, ma anche da veri e propri complessi industriali

di frantoi, mulini, negozi e ostelli, spesso con migliaia di lavoratori in condizione di schiavitù.[41] Allo stesso tempo, come forse Gernet ha notato per primo, i Tesori divennero la prima vera forma di capitale finanziario accentrato che il mondo abbia conosciuto. Dopotutto, si trattava di enormi concentrazioni di ricchezza gestite da quelle che effettivamente erano aziende monastiche, sempre in cerca di nuove opportunità d'investimento e profitto. Condividevano perfino l'imperativo della crescita continua, vera quintessenza del capitalismo; il Tesoro doveva espandersi, poiché come dice la scuola mahayana, la vera liberazione è impossibile finché tutto il mondo non ha abbracciato il Dharma.[42]

Questa era esattamente la situazione – enormi concentrazioni di capitale interessate unicamente al profitto – che le politiche economiche del confucianesimo cercavano di prevenire. Eppure, ci volle qualche tempo prima che il governo cinese si accorgesse della minaccia. Le politiche governative cambiavano spesso orientamento. All'inizio, specie negli anni caotici del primo Medioevo, i monaci erano benvenuti – talvolta vennero loro destinate perfino delle generose donazioni di terra, degli schiavi per bonificare paludi e foreste ed esenzioni dalle tasse per le loro attività commerciali.[43] Alcuni imperatori si convertirono e, mentre gran parte della burocrazia teneva i monaci a distanza, il buddhismo divenne popolare specialmente tra le donne di corte, gli eunuchi e molti rampolli di buona famiglia. Con il passare del tempo però l'amministrazione cambiò opinione, vedendo nei monaci non più un bene per lo sviluppo delle comunità rurali, ma una minaccia, che poteva causare la completa rovina della società dei villaggi. Già nel 511 d.C. c'erano dei decreti che condannavano alcuni monaci per aver prestato a interessi esorbitanti del grano destinato ad attività caritatevoli e per aver alterato alcuni contratti di debito – si istituì inoltre una commissione per esaminare i conti dei monasteri e cancellare ogni prestito dove gli interessi dovuti eccedevano il capitale prestato. Nel 713 abbiamo un altro decreto che confisca due Tesori Inesauribili di proprietà della setta dei Tre stadi, perché i suoi membri erano accusati di frode.[44] In poco tempo videro la luce diverse campagne governative di repressione, prima limitate ad

alcune regioni, ma con il tempo estese a tutto l’impero. Durante la repressione più severa, nell’845, vennero rasi al suolo 4600 monasteri con tutti i loro negozi e i loro mulini; 260000 monaci e suore furono costretti a lasciare i voti e ritornare dalle loro famiglie – ma allo stesso tempo, i rapporti governativi indicano che 150000 servi dei tempi furono liberati dalla condizione di schiavitù.

Qualunque fossero i veri motivi dietro queste ondate di repressione (e senza dubbio erano molte), la ragione ufficiale era sempre la stessa: ripristinare l’offerta di moneta. I monasteri stavano diventando così grandi e così ricchi, dicevano gli amministratori pubblici, che la Cina stava rimanendo senza metallo:

Le grandi repressioni del buddhismo sotto l’imperatore Wu della dinastia Chou tra il 574 e il 577, sotto Wu-tsung nell’842-845 e infine nel 955, si presentano primariamente come misure volte alla ripresa economica: ognuna di loro fornì al governo imperiale un’opportunità per procurarsi il rame necessario a coniare nuove monete.[45]

Sembra che i monaci fondessero sistematicamente le stringhe di monete, spesso centinaia di migliaia alla volta, per costruire gigantesche statue di rame del Buddha, talvolta addirittura dorate – oltre ad altri oggetti come campane e simili, o anche cose stravaganti tipo corridoi specchiati o tetti di tegole di rame dorate. Il risultato, secondo le commissioni d’inchiesta, era economicamente disastroso: il prezzo dei metalli sarebbe aumentato e le monete scomparse; i mercati rurali avrebbero smesso di funzionare e anche i contadini i cui figli non erano diventati monaci si sarebbero indebitati ancor più pesantemente con i monasteri.

Forse sembra logico che il buddhismo cinese, una religione di mercanti che poi si radicò nei ceti popolari, si sia sviluppato in questo modo: una vera teologia del debito, forse addirittura una pratica di assoluto sacrificio individuale, secondo cui bisognava abbandonare tutto, la propria fortuna o anche la propria vita, che alla fine portò alla nascita del capitale finanziario gestito collettivamente. La ragione per cui tale risultato può apparire così strano, così pieno di paradossi, è che ci troviamo di nuovo di fronte a un tentativo di applicare la logica dello scambio a questioni che

hanno a che fare con l’Eternità.

Riprendiamo un’idea già espressa in questo libro: gli scambi, se non sono transazioni pagate immediatamente in contanti, creano debiti. I debiti permangono nel tempo. Se immaginiamo tutte le relazioni umane come degli scambi, allora finché le persone hanno relazioni, queste sono avvolte nel debito e nel peccato. La sola via d’uscita è l’eliminazione del debito, ma così sparirebbero anche le relazioni sociali. Quest’ultima proposizione è in completo accordo con il buddhismo, il cui fine ultimo è infatti il raggiungimento del «vuoto», della liberazione assoluta, l’annichilimento di tutte le relazioni umane e materiali, poiché queste alla fine sono cause di sofferenza. Tuttavia, per i buddhisti della scuola mahayana, nessuno può raggiungere indipendentemente la liberazione assoluta; la liberazione di ciascuno dipende da quella degli altri; di conseguenza queste questioni rimangono in un certo senso sempre sospese, fino alla fine dei tempi.

Nel frattempo, gli scambi dominano: «Si compra la propria felicità e si vendono i propri peccati, esattamente come in un’operazione commerciale». Nemmeno gli atti di carità e sacrificio personale sono mossi da pura generosità; così si acquistano dei «meriti» dai *bodhisattva*.[46] La nozione di debito infinito nasce quando questa logica si scontra con l’Assoluto, o, per dirlo in modo migliore, quando si scontra con qualcosa che sfugge completamente alla logica dello scambio. Perché ci sono cose che riescono davvero a farlo. Questo spiegherebbe, per esempio, lo strano bisogno di quantificare l’esatto ammontare di latte che uno ha succhiato dal seno materno, per poi dire che non c’è alcun modo di ripagare tale debito. Lo scambio implica un’interazione tra due esseri equivalenti. La propria madre, d’altro canto, non è un essere equivalente. Ci ha creati dalla sua stessa carne. Questa è esattamente la tesi che suggerivo interpretando i testi vedici, che la espongono in modo molto fine parlando dei «debiti» nei confronti degli dèi: ovviamente non è possibile «ripagare il proprio debito con l’universo» – ciò implicherebbe che (1) io e (2) tutto quello che esiste (me compreso) sono in qualche senso entità equivalenti. Tutto questo è chiaramente assurdo. L’azione in mia facoltà che più si avvicina al

pagamento è il semplice riconoscimento di tale debito. Questo riconoscimento è il vero significato del sacrificio. Come nel caso della moneta originale di Rospabé, un'offerta sacrificale non è una maniera per saldare un debito, ma piuttosto un modo di riconoscere l'impossibilità di ogni pagamento:

Il parallelismo non è sfuggito a una certa tradizione mitologica. Secondo un famoso mito indù, due dei, i fratelli Kartikeya e Ganesha, ebbero una discussione su chi doveva sposarsi per primo. La loro madre Parvati suggerì di risolvere la questione con una gara: il vincitore sarebbe stato il primo dei due a completare un giro intorno all'intero universo. Kartikeya partì in groppa a un gigantesco pavone. Gli ci vollero tre anni per completare l'impresa. Ganesha rimase in attesa, poi fece un giro intorno a sua madre, dicendo «per me l'universo sei tu».

Ho anche sostenuto che tutti i sistemi di scambio sono necessariamente fondati su qualcosa di diverso dallo scambio, qualcosa che, almeno nella sua manifestazione sociale, è in sostanza comunismo. Con tutte le cose che trattiamo come eterne, che assumiamo saranno perenni – l'amore di nostra madre, la vera amicizia, la socialità, l'appartenenza, l'umanità, l'esistenza del cosmo – non è necessario nessun calcolo, e in definitiva il calcolo non è nemmeno possibile; per quanto ci sia un dare e avere, questi movimenti seguono principi completamente diversi. Che cosa accade quindi a questi fenomeni assoluti e illimitati quando si cerca di immaginare il mondo come un insieme di transazioni – come scambio? In termini generali, le risposte possibili sono due. O li ignoriamo, oppure ci opponiamo a loro. (Le madri e le nutrici sono un esempio paradigmatico.) Oppure facciamo le due cose insieme. Quello che trattiamo come eterno nelle nostre relazioni quotidiane con gli altri esseri umani sparisce, per riapparire come un'astrazione, un assoluto.[47] Nel caso del buddhismo, così si concepivano i meriti inesauribili del *bodhisattva*, che in un certo senso esisteva fuori dal tempo. Erano contemporaneamente il modello teorico e la fondazione pratica dei Tesori Inesauribili: si può ripagare il proprio infinito debito karmico, oppure il proprio infinito debito da allattamento, solo attingendo da questa infinita fonte di redenzione,

che a sua volta diventa la base per il finanziamento materiale dei monasteri, che sono parimenti eterni – una forma paradigmatica di comunismo, poiché si trattava di vaste ricchezze di proprietà collettiva gestite altrettanto collettivamente: il centro di ampi progetti collaborativi, anch'essi di natura eterna. Eppure, allo stesso tempo – e su questo credo che Gernet abbia ragione – questo comunismo diventò la base di qualcosa molto simile al capitalismo. La causa era soprattutto il bisogno di espansione continua. Tutto, anche la carità, era un'opportunità per fare proseliti; il Dharma doveva crescere fino ad abbracciare tutto e tutti, per poter così salvare tutti gli esseri viventi.

Il Medioevo era caratterizzato da un movimento generale verso l'astrazione: buona parte dell'oro e dell'argento finì in chiese, monasteri e tempi, il denaro divenne di nuovo virtuale, ma, allo stesso tempo, ovunque c'era una tendenza a fondare istituzioni onnicomprensive di carattere morale incaricate di regolare questo processo e in particolare di stabilire delle protezioni per i debitori.

In questo senso, la Cina è un'eccezione, poiché fu l'unico luogo dove un impero in stile Età assiale riuscì a sopravvivere, anche se inizialmente ebbe notevoli difficoltà. Il governo cinese riuscì a mantenere in circolazione le monete coniate, almeno nella maggior parte dei suoi domini e per buona parte della sua esistenza. Il compito fu reso più agevole dal fatto che si usavano esclusivamente monete di poco valore, coniate in bronzo. Nonostante ciò, evidentemente lo sforzo governativo fu enorme.

Come al solito, non sappiamo molto su come si svolgessero le transazioni economiche quotidiane del tempo, ma quello di cui siamo a conoscenza suggerisce che per i pagamenti di importi modesti le monete erano usate sopratutto con gli stranieri. Come da altre parti, i mercanti e i negozianti del luogo operavano a credito. Sembra che molti dei conti fossero tenuti utilizzando dei bastoncini di credito, incredibilmente simili a quelli usati in Inghilterra, tranne per il fatto che di solito non erano fatti di nocciolo ma di bambù, un pezzo di legno con alcune incisioni diviso in due. Anche in questo caso il creditore prendeva una metà e l'altra rimaneva al debitore; spesso le due parti erano ricongiunte al momento del pagamento,

per poi essere definitivamente rotte a sancire la cancellazione del debito.[48] Fino a che livello erano trasferibili? Non lo sappiamo veramente. Gran parte delle nostre conoscenze deriva da riferimenti casuali contenuti in testi su altri argomenti: aneddoti, scherzi e allusioni poetiche. Il *Leizi*, la grande raccolta di massime taoiste, probabilmente scritte durante la dinastia Han, contiene un esempio:

C'era una uomo dei Sung che passeggiava per strada e raccolse un bastoncino di credito che qualcuno aveva perso. Lo portò a casa e lo nascose, contando segretamente le incisioni sulla sua metà. Disse a un vicino: «Uno di questi giorni dovrei diventare ricco».[49]

Sembra il caso di qualcuno che trova un chiave e pensa «appena riesco a capire qual è il suo lucchetto...».[50] Un'altra storia racconta di come Liu Bang, un notabile locale a cui piaceva alzare il gomito e futuro fondatore della dinastia Han, spesso passasse intere notti a bere, accumulando conti enormi. Un giorno, mentre giaceva nel torpore dell'ubriachezza in una mescita di vini, il proprietario del locale vide un dragone librarsi sopra la sua testa – un sicuro segno di futura grandezza – e immediatamente «spezzò il bastoncino di credito», cancellando tutti i debiti che il suo cliente aveva accumulato bevendo.[51]

I bastoncini di credito non erano usati solo per i prestiti, ma per ogni tipo di contratto – questo è il motivo per cui i primi contratti cartacei dovevano essere tagliati in due, con una metà assegnata a ciascun contraente.[52] Con i contratti cartacei, c'era la tendenza a considerare la metà del creditore come un pagherò, che quindi divenne trasferibile. Per esempio, nell'806 d.C., all'apogeo del buddhismo cinese, i mercanti che trasportavano tè per lunghe distanze partendo dal profondo sud del paese e gli ufficiali pubblici che trasportavano il ricavato delle tasse verso la capitale, preoccupati dai pericoli connessi al trasferimento di metallo prezioso, iniziarono a depositare il loro denaro presso dei banchieri della capitale e a utilizzare un sistema di cambiali. Erano chiamate «monete volanti», come i bastoncini di credito erano divise in due e potevano essere cambiate in monete nelle varie sedi delle banche sparse per le province. Rapidamente cominciarono a essere scambiate e funzionare come moneta. Inizialmente il governo cercò

di vietarne l’uso, poi dopo un anno o due – e questa sequenza di eventi divenne piuttosto comune in Cina – quando si rese conto di non poterle eliminare, modificò politica e creò un ufficio incaricato dell’emissione di queste cambiali.[53]

Nei primi anni della dinastia Song (960-1279 d.C.) le banche locali di tutte le province cinesi facevano operazioni simili, accettando monete e metallo prezioso in deposito e permettendo ai depositanti di usare le loro ricevute di deposito come cambiali, inoltre spesso queste banche commerciavano in coupon governativi per il sale e il tè. Molte di questi buoni circolavano come moneta *de facto*.[54] Come al solito, in principio il governo cercò di vietare la pratica, poi di controllarla (garantendo un monopolio a sedici mercanti) e infine istituì un monopolio statale – l’Ufficio per i mezzi di pagamento, creato nel 1023 – e in breve tempo, grazie anche alla recente invenzione della stampa, stabilì fabbriche in diverse città, che occupavano migliaia di lavoratori, per produrre letteralmente milioni di note di credito, che a questo punto potrebbero definirsi anche banconote.[55]

Inizialmente questa moneta cartacea avrebbe dovuto circolare per un periodo limitato di tempo (le banconote scadevano dopo due anni, che divennero tre e poi sette) ed era convertibile in metallo prezioso. Con il passare del tempo, specialmente quando la dinastia Song fu messa sotto pressione da eserciti stranieri, la tentazione di stampare banconote con poca copertura o completamente scoperte divenne semplicemente irresistibile. Inoltre, raramente il governo cinese era disposto ad accettare le proprie banconote per il pagamento delle tasse. Considerando ciò e il fatto che le banconote fossero carta straccia fuori dalla Cina, sembra strano che il sistema abbia potuto funzionare. Certo, l’inflazione era un problema costante e talvolta le banconote dovevano essere ritirate dalla circolazione prima di una nuova emissione. A volte il sistema s’inceppava completamente, ma nel qual caso le persone utilizzavano altri espedienti: «note di deposito di tè o cibo emesse da privati, bastoncini di bambù ecc».[56] Nonostante tutto, i mongoli, che governarono la Cina dal 1271 al 1368, decisero di mantenere in vita il sistema, che fu abbandonato completamente solo nel XVII

secolo.

Questa considerazione è importante, perché spesso la storia tende a ritenere l'esperimento cinese di moneta cartacea una disfatta; i metallisti lo usarono addirittura come prova che la *fiat money*, ovvero la moneta coperta unicamente dalla potenza dello stato, era sempre destinata al fallimento.[57] La cosa è particolarmente strana, poiché i secoli in cui circolava la moneta cartacea sono spesso considerati l'epoca economicamente più dinamica della storia cinese. Certo, se nel 2400 il governo degli Stati Uniti d'America fosse forzato ad abbandonare l'uso del dollaro, nessuno sosterrebbe che ciò è la prova che il sistema è intrinsecamente destinato al fallimento. Lasciando da parte simili considerazioni, la cosa che mi interessa sottolineare qui è che termini come *fiat money*, per quanto comuni, sono ingannevoli. Quasi tutte le forme di cartamoneta della storia originariamente non vennero affatto create dagli stati, ma erano semplicemente modi per riorganizzare ed estendere l'uso di strumenti di credito emersi nelle relazioni economiche quotidiane. Se nel Medioevo solo la Cina sviluppò una moneta cartacea, la ragione va ricercata nel fatto che a quel tempo solo la Cina aveva un governo abbastanza grande e potente per farlo, ma anche nel fatto che quel governo era abbastanza sospettoso della classe mercantile da sentirsi obbligato a farsi carico in prima persona dell'emissione.

Il Vicino Occidente: islam (il capitale come credito)

I prezzi dipendono dalla volontà di Allah; è lui che li alza e li abbassa.

ATTRIBUITA AL PROFETA MAOMETTO

Il profitto di ciascun partecipante deve essere proporzionale alla sua quota nell'impresa.

Precetto legale islamico

Per gran parte del Medioevo, il cuore pulsante dell'economia

mondiale e la fonte delle innovazioni finanziarie più radicali non furono né l'India né la Cina, ma l'Occidente, che, dalla prospettiva del resto del mondo, voleva dire il mondo islamico. Durante quasi tutto questo periodo, la cristianità rimase in larga parte insignificante, ritirata nell'Impero bizantino ormai in declino e negli oscuri regni semibarbarici d'Europa.

Poiché le persone che vivono in Europa occidentale da lungo tempo sono abituate a pensare l'islam come «l'Oriente», è facile dimenticarsi che dalla prospettiva di ogni altra grande civiltà le differenze tra cristianità e mondo islamico sono quasi trascurabili. Si deve solo prendere un libro che riguardi, per esempio, la filosofia islamica medievale per trovare dispute tra gli aristotelici di Baghdad e i neopitagorici di Bassora, oppure i neoplatonici persiani – si tratta essenzialmente di studiosi dediti allo stesso compito: cercare una quadratura tra la tradizione religiosa rivelata che inizia con Abramo e Mosè e le categorie della filosofia greca, il tutto in un contesto di capitalismo mercantile, religioni universalistiche e missionarie, razionalismo scientifico, celebrazione poetica dell'amore romantico e periodiche ondate di saggezza mistica orientale.

Dalla prospettiva di una storia mondiale, sembra molto più appropriato considerare il giudaismo, il cristianesimo e l'islam tre diverse manifestazioni della stessa grande tradizione intellettuale occidentale, che per gran parte della storia umana s'incentrò in Mesopotamia e nel Levante, per poi estendersi fino in Grecia in Europa e in Egitto in Africa, ma che talvolta si spingeva più a occidente nel Mediterraneo o lungo il corso del Nilo. Forse, fino alla fine dell'Alto Medioevo, economicamente gran parte d'Europa era esattamente nella stessa situazione di buona parte dell'Africa: la connessione con l'economia mondiale era l'esportazione di schiavi, risorse naturali e occasionalmente qualche prodotto esotico (ambra, zanne d'elefante...) e l'importazione di manufatti (sete e porcellane cinesi, acciaio arabo, tele indiane). Per avere un'idea dello sviluppo economico comparato di queste regioni (anche se i dati si riferiscono a epoche diverse) possiamo guardare la seguente tabella:[58]

Popolazione e tassazione (350 a.C.-1200 d.C)

	Popolazione *Milioni*	Entrate *Argento (tonnellate)*	Pro capite *Argento (grammi)*
Persia (350 a.C. ca.)	17	697	41
Egitto (200 a.C. ca.)	7	384	55
Roma (1 d.C. ca.)	50	825	17
Roma (150 ca.)	50	1050	21
Costantinopoli (850 ca.)	10	150	15
Abbasidi (850 ca.)	26	1260	48
T'ang (850 ca.)	50	2145	43
Francia (1221)	8,5	20,3	2,4
Inghilterra (1203)	2,5	11,5	4,6

Inoltre, per quasi tutto il Medioevo, l'islam non fu solo il cuore della civiltà occidentale, ma anche il suo lato espansionista, che s'imponeva in India, Africa ed Europa, mandando missionari e convertendo popolazioni in tutto l'Oceano Indiano.

L'attitudine prevalente nel mondo islamico verso leggi, governo e questioni economiche era l'esatto opposto di quella dominante in Cina. I confuciani erano sospettosi nei confronti di un governo regolato da uno stretto codice di leggi, preferivano fare affidamento sull'intrinseco senso di giustizia dello studioso – e si dava semplicemente per scontato che lo studioso fosse anche un funzionario governativo. D'altra parte, l'islam medievale abbracciò entusiasticamente le leggi, che erano viste come un'istituzione religiosa derivata dal Profeta, ma tendevano spesso a percepire il governo come una sfortunata necessità, un'istituzione che le persone veramente pie farebbero meglio a evitare.[59]

In certa misura questo scetticismo è dovuto alla peculiare natura dei governi islamici. I comandanti militari arabi, che dopo la morte di Maometto nel 632 conquistarono l'Impero sassanide e istituirono il Califfato abbaside, continuarono a vedersi sempre come persone del deserto, non si sentirono mai veramente parte della civiltà urbana che governavano. Questo disagio non fu mai superato – da nessuna delle due parti. Ci vollero secoli perché un'elevata percentuale della popolazione si convertisse alla religione

dei conquistatori, e anche quando ciò avvenne, il popolo non si identificò mai veramente con i suoi governanti. Il governo era considerato al pari della potenza militare – forse come necessario per difendere la fede, ma anche qualcosa di profondamente separato dalla società.

Parte dello scetticismo verso il governo fu causata anche dalla peculiare alleanza di mercanti e gente comune contro il potere politico. Dopo il tentativo abortito da parte del califfo al-Ma'mum d'istituire una teocrazia nell'832, il governo islamico prese una posizione piuttosto neutrale nei confronti delle questioni religiose. Le varie scuole islamiche erano libere di creare il proprio sistema educativo e di mantenere il proprio sistema separato di giustizia religiosa. È importante sottolineare come in quel periodo fossero gli ulema, gli studiosi di legge, i principali agenti responsabili della conversione all'islam del grosso della popolazione dell'impero in Mesopotamia, Siria, Egitto e Nord Africa.[60] Ma – come gli anziani responsabili delle gilde, delle associazioni civiche, dei sodalizi di mercanti e delle fratellanze religiose – anche loro fecero tutto il possibile per tenere a distanza il governo con le sue ostentazioni e i suoi militari.[61] Un proverbio diceva: «I migliori principi sono quelli che visitano gli insegnanti di teologia, i peggiori insegnanti di teologia sono quelli che acconsentono alle visite dei principi».[62] Una storia medievale turca illustra ancora meglio questo punto:

Una volta il Re chiamò Nasreddin a corte.

«Dimmi» disse il Re «tu che sei un mistico, un filosofo, un uomo di saggezza non convenzionale. Ho iniziato a interessarmi alla questione del valore. È un tema filosofico di grande interesse. Come si stabilisce il vero valore di una persona o di un oggetto? Prendi me, per esempio. Se dovessi chiederti di stimare il mio valore, cosa risponderesti?»

«Oh» rispose Nasreddin «direi circa duecento dinari.»

Il Re rimase esterrefatto. «Cosa?! Ma la cintura che indosso vale duecento dinari!»

«Lo so» disse Nasreddin «in effetti stavo tenendo conto del valore della cintura.»

Questa separazione ebbe profondi effetti economici.

Significava che il califfato, e gli imperi islamici successivi, poteva operare sotto molti aspetti come un vecchio impero dell'Età assiale – creando eserciti professionali, muovendo guerre di conquista, catturando schiavi, fondendo il bottino per distribuirlo come monete ai soldati e agli ufficiali, richiedendo quelle stesse monete in pagamento delle tasse – ma, allo stesso tempo, senza avere gli stessi effetti disastrosi sulla vita delle persone comuni.

Per esempio, nel corso delle guerre di espansione enormi quantità di oro e argento furono saccheggiate da palazzi, tempi e monasteri per essere coniate, permettendo al califfato di produrre dinari d'oro e dirham d'argento di notevole purezza – ovvero quasi senza elemento fiduciario, il valore di ogni moneta corrispondeva quasi esattamente al suo contenuto di metallo prezioso.[63] Di conseguenza, il califfato poteva pagare molto bene le sue truppe. Per esempio, un soldato dell'esercito del califfo riceveva uno stipendio pari a quattro volte quello pagato a un legionario romano.[64] Forse qui possiamo parlare di una sorta di «complesso di coniazione militare schiavista», che esisteva però in una specie di bolla. Le guerre di espansione e il commercio con l'Europa e l'Africa producevano un flusso piuttosto costante di schiavi, ma in completo contrasto con il mondo antico, molto pochi di loro andarono a lavorare nei campi o nelle botteghe. La maggior parte finì nelle case dei ricchi come decorazione, oppure nell'esercito, in numero sempre maggiore con il passare del tempo. Infatti, nel corso della dinastia abbaside (750-1258 d.C.), dal punto di vista militare l'impero faceva affidamento quasi esclusivamente sui mamelucchi, schiavi soldati ben addestrati, catturati o comprati nelle steppe turche. La politica di usare schiavi come soldati fu mantenuta da tutti gli stati islamici che succedettero agli Abbasidi, tra cui i Moghul, e culminò con il famoso sultanato mamelucco in Egitto nel XIII secolo, ma storicamente non ha alcun precedente.[65] In quasi tutti i tempi e i luoghi, gli schiavi sono, per ovvie ragioni, le ultime persone a cui è permesso avvicinarsi alle armi. In questo caso fu fatto sistematicamente il contrario. Ma stranamente, la scelta aveva perfettamente senso: se gli schiavi sono per definizione persone separate dalla società, il loro uso come militari era la conseguenza

logica del muro creatosi tra la società e lo stato islamico medievale.[66]

Sembra che i teologi abbiano usato tutta lo loro esperienza per rendere più solido quel muro divisorio. Una delle ragioni che portò al ricorso a schiavi soldati fu la tendenza dei religiosi a scoraggiare i fedeli dal servire nell'esercito (poiché implicava dover combattere contro altri credenti). Il sistema legale da loro creato assicurava inoltre che fosse effettivamente impossibile per un musulmano – in questo caso anche un suddito ebreo o cristiano del califfato – essere ridotto in schiavitù. Qui sembra che al-Wahid abbia ragione. La legge islamica si rivolse a tutti gli abusi più evidenti delle precedenti società dell'Età assiale. La schiavitù per rapimento, per punizione giudiziaria, per debito, e la vendita dei figli, o anche di se stessi, furono vietate, oppure rese inefficaci.[67] Lo stesso avvenne con tutte le altre forme di schiavitù per debiti che incombevano sui poveri agricoltori del Medio Oriente e sulle loro famiglie fin dall'alba della storia scritta. Infine, l'islam impose un rigido divieto dell'usura, interpretata come ogni accordo in cui denaro o merci venissero prestate a interesse, per qualsiasi scopo.[68]

In un certo senso, si può ritenere la nascita dei tribunali islamici il definitivo trionfo della ribellione patriarcale iniziata molti millenni prima: la vittoria dell'*ethos* del deserto o della steppa, vero o presunto, anche se i fedeli facevano del loro meglio per confinare nei loro campi e nei loro palazzi i discendenti dei veri nomadi, che spesso erano pesantemente armati. Le grandi civiltà urbane del Medio Oriente sono sempre state dominate da un'alleanza *de facto* tra amministratori e mercanti, con queste due classi che tenevano il resto della popolazione in schiavitù per debiti o nel costante pericolo di finirci. Nel convertirsi all'islam, la classe commerciale, che per lungo tempo è stata il peggior nemico delle persone comuni, tanto in città quanto in campagna, accettò effettivamente di cambiare schieramento, abbandonando tutte le pratiche più odiate e diventando il leader di una società che ora si definiva contro lo stato.

Tutto ciò fu possibile perché fin dall'inizio l'islam vide sempre di buon occhio il commercio. Lo stesso Maometto cominciò la sua vita adulta da mercante; nessun pensatore islamico ha mai pensato

l'onesta ricerca del profitto come qualcosa d'intrinsecamente immorale o nemico della fede. Né la proibizione dell'usura – che fu applicata molto scrupolosamente quasi sempre, anche nel caso dei prestiti commerciali – rallentò la crescita del commercio o anche lo sviluppo di complessi strumenti di credito.[69] Al contrario, nei primi secoli del califfato, tanto il commercio quanto gli strumenti di credito ebbero una vera e propria fioritura.

I profitti erano sempre possibili perché i giuristi islamici furono molto attenti nel permettere il pagamento di alcuni servizi e altre considerazioni – per esempio, consentendo che le merci comprate a credito avessero un prezzo leggermente più alto di quelle comprate in contanti – che assicuravano che banchieri e commercianti avessero ancora gli incentivi per fornire servizi di credito.[70] Eppure questi incentivi non furono mai abbastanza forti per far sì che il banchiere divenisse un'occupazione a tempo pieno: invece, quasi tutti i mercanti che operavano su scala sufficientemente ampia combinavano l'attività bancaria con una serie di altre attività volte al profitto. Di conseguenza, presto gli strumenti di credito diventarono così essenziali al commercio che ci si aspettava che tutte le persone di un certo rango tenessero la maggior parte delle loro ricchezze depositate, pagando le transazioni quotidiane non contando monete ma usando carta e calamaio. Le cambiali erano chiamate *sakk*, «assegni», oppure *ruq'a*, «note». Gli assegni potevano essere girati. Uno storico tedesco, prendendo spunto da una moltitudine di antiche fonti letterarie arabe, racconta che:

Nel Novecento circa, un uomo importante pagò un poeta con un assegno, solo che il banchiere si rifiutò di cambiarlo; il poeta deluso scrisse allora un verso deridendo il banchiere, dove diceva che egli avrebbe pagato volentieri un milione nella stessa situazione. Pochi anni dopo, nel 936, un mecenate dello stesso poeta e cantore, durante un concerto staccò un assegno per cinquecento dinari. Al momento del pagamento, il banchiere fece capire al poeta che l'uso era di chiedere una commissione di un dirham per ogni dinaro, ovvero circa il 10 per cento. Se solo il poeta avesse passato il pomeriggio e la sera in sua compagnia, non sarebbe stata applicata nessuna deduzione [...].

Intorno all'anno mille il banchiere era una figura indispensabile a Bassora: ogni mercante aveva il proprio conto e pagava nel bazar solo con assegni della sua banca [...].[71]

Gli assegni potevano essere girati e trasferiti, le lettere di credito (*suftaja*) potevano viaggiare attraverso l'Oceano Indiano o il Sahara.[72] La ragione per cui questi strumenti non diventarono moneta cartacea *de facto* era che essi operavano in completa indipendenza dallo stato (per esempio, non potevano essere usati per pagare le tasse) e il loro valore si basava quasi unicamente sulla fiducia e la reputazione.[73] Il ricorso ai tribunali islamici in genere era volontario, oppure mediato dalle gilde di mercanti e dalle associazioni civiche. In un contesto simile, avere un poeta che scriveva un verso deridendoti per aver rifiutato un assegno probabilmente era il peggio che ti potesse capitare.

Riguardo al finanziamento vero e proprio, anziché prestiti a interesse, l'approccio più utilizzato fu quello della società in partnership, dove (spesso) un socio metteva il capitale e l'altro conduceva l'impresa. Al posto di un interesse fisso, l'investitore avrebbe ricevuto una parte dei profitti. Spesso anche i contratti di lavoro erano pagati con la partecipazione ai profitti.[74] In tutte queste questioni, la reputazione era cruciale, infatti, nei primi tempi della legge commerciale si sviluppò un vivace dibattito sulla possibilità di considerare la reputazione stessa come una forma di capitale, al pari di terra, lavoro, moneta e altre risorse. Talvolta capitava che i mercanti formassero società senza capitale, solo con il loro buon nome. Fu chiamata «società di buona reputazione». Come spiega un esperto giurista:

La società di credito è anche chiamata «società degli squattrinati» (*sharika al-mafalis*). Viene creata quando due persone formano una società senza capitale per comprare a credito e poi rivendere. È chiamata con il nome di società di buona reputazione, perché il suo capitale è costituito dallo status e dal buon nome dei soci; il credito è garantito solo a coloro che hanno una buona reputazione presso le altre persone.[75]

Alcuni giuristi sostenevano che questo contratto non potesse essere legalmente vincolante, poiché non si basava su un

conferimento iniziale di capitale; altri lo consideravano legittimo, a patto che i soci si accordassero su un'equa divisione dei profitti – infatti è impossibile quantificare la reputazione. La cosa interessante qui è il tacito riconoscimento che in un'economia creditizia che funziona ampiamente senza un controllo statale per far rispettare i contratti (senza una polizia che arresti chi commette una frode, o ufficiali giudiziari che pignorino le proprietà dei debitori insolventi), una parte significativa del valore di una cambiale è proprio il nome del firmatario. Come in seguito ha notato Pierre Bourdieu, descrivendo un'economia basata sulla fiducia nell'Algeria contemporanea: è piuttosto facile trasformare l'onore in denaro, quasi impossibile convertire il denaro in onore.[76]

Queste reti di fiducia erano a loro volta ampiamente responsabili per la diffusione dell'islam lungo le rotte carovaniere dell'Asia centrale e del Sahara, e soprattutto nell'Oceano Indiano, la rotta principale del commercio mondiale nel Medioevo. Durante questo periodo, l'Oceano Indiano divenne di fatto un lago musulmano. Sembra che i commercianti musulmani abbiano avuto un ruolo chiave nello stabilire il principio che i re e le loro armate dovessero limitare i conflitti alla terraferma; i mari dovevano restare uno spazio riservato al commercio pacifico. Allo stesso tempo, l'islam riuscì a far breccia negli empori commerciali da Aden alle Molucche perché i tribunali islamici erano perfettamente adatti a svolgere le funzioni che rendono attrattivi i porti di questo tipo: un quadro normativo in cui poter firmare contratti, recuperare debiti o creare un sistema bancario in grado di redigere o trasferire lettere di credito.[77] Il livello di fiducia creato tra i mercanti nel grande porto malese di Malacca, porta d'accesso per le isole delle spezie indonesiane, era leggendario. La città aveva quartieri swahili, arabi, egizi, etiopi e armeni, come anche zone per mercanti da diverse regioni dell'India, della Cina e del Sudest asiatico. Eppure si narra che i mercanti snobbassero i contratti formali e preferissero siglare le transazioni «con una stretta di mano e uno sguardo verso il paradiso».[78]

Nelle società musulmane, il mercante divenne non solo una figura rispettata, ma una sorta di termine di paragone: come il

guerriero, un uomo d’onore in grado d’imbarcarsi in avventure esotiche, ma anche di farlo senza danneggiare nessuno. Lo storico francese Maurice Lombard dipinge un quadro affascinante del mercante islamico, anche se forse piuttosto idealizzato: «Nella sua imponente casa cittadina, contornato da schiavi e scrocconi, immerso nella sua collezione di libri, souvenir di viaggio e oggetti rari», assieme al suo libro mastro, la sua corrispondenza e le lettere di credito, abile nel destreggiarsi nella contabilità a partita doppia e nei segreti dei codici cifrati; un uomo che fa l’elemosina ai poveri, sostiene i luoghi di culto e che forse si dedica alla scrittura di poesie, riuscendo allo stesso tempo a trasformare la sua reputazione in grandi riserve di capitale ricorrendo alla famiglia e ai soci in affari.[79]
Il passo di Lombard è in un certo grado ispirato dalla famosa descrizione di Sinbad contenuta nelle *Mille e una notte*: un mercante che dopo aver passato la gioventù tra pericolose imprese commerciali in terre lontane si è infine ritirato, ricco oltre ogni immaginazione, per passare il resto della vita tra giardini e danzatrici, raccontando storie basate sulle sue avventure. Ecco una parte del racconto, dove un umile facchino (anche lui chiamato Sinbad) descrive il primo incontro con il mercante nella sua casa:

Il facchino venne introdotto in una sala dov’era radunata una numerosa compagnia: illustri maestri, grandi mercanti, circondati da convitati di aspetto più modesto. Dinanzi a loro era posta una tavola carica di piatti succulenti dai più svariati colori, disseminata di bruciaprofumi e caraffe dov’erano state messe a decantare le bevande. Intorno si affaccendavano giovani servi di una bellezza priva di qualsiasi difetto, e altrettante fanciulle splendide, simili alla luna piena quando sorge all’orizzonte. Tutte tenevano in mano strumenti musicali perfettamente adeguati a far nascere la gioia nei cuori.

Il facchino si avvicinò a quella bella assemblea e disse: «La benedizione sia su di voi!».

Poi baciò la terra in segno di rispetto e disse fra sé: «Questo posto non ha uguale, se non in Paradiso!».

Nell’esaminare attentamente l’adunata, egli distinse un uomo seduto al posto d’onore: gli anni non lo avevano sfiorato gran che, se

non lasciandogli una radiosa chioma bianca; il suo volto si guardava con piacere; sembrava che nessuna infermità lo deteriorasse. A quanti aveva intorno ispirava timore rispettoso e venerazione insieme.[80]

Vale la pena citare questo passaggio non solo in quanto rappresenta un certo ideale, un'immagine della vita perfetta, ma anche perché non ci sono dei veri paralleli cristiani. Sarebbe impossibile concepire un'immagine del genere nelle opere del romanticismo medievale francese.

Alla venerazione dei mercanti corrisponde quella che può essere definita unicamente come la prima ideologia popolare del libero mercato al mondo. Vero, bisogna stare attenti a non confondere gli ideali con la realtà. I mercati furono sempre completamente indipendenti dal governo. Il regime islamico utilizzò tutte le tecniche consolidate per manipolare la politica fiscale in modo da incoraggiarne la crescita, inoltre tentò periodicamente d'intervenire nelle leggi commerciali.[81] Vi era però il sentimento fortemente condiviso che il governo dovesse rimanere fuori dalle questioni commerciali. Una volta liberato dagli antichi flagelli del debito e della schiavitù, il bazar locale divenne per la maggior parte delle persone non un luogo moralmente pericoloso, ma l'esatto opposto: la più alta espressione della libertà umana e della solidarietà di comunità, un luogo che andava quindi protetto dalle assidue intrusioni dello stato.

C'era in particolare un'ostilità verso ogni pratica che si avvicinasse alla fissazione dei prezzi. Una storia spesso ripetuta racconta che lo stesso Profeta si sia rifiutato di costringere i mercanti ad abbassare in prezzi durante una carestia nella città di Medina, sostenendo che questa forzatura sarebbe stata sacrilega, poiché, in un contesto di libero mercato, «i prezzi dipendono dalla volontà di Dio».[82] La maggioranza dei giuristi interpretò la decisione di Maometto in modo piuttosto ampio, affermando che ogni interferenza governativa nei meccanismi di mercato dovesse essere considerata parimenti sacrilega, poiché Dio aveva costruito i mercati in modo che si regolassero autonomamente.[83]

Tutto questo è straordinariamente simile alla «mano invisibile»

di Adam Smith (che era la mano della Divina Provvidenza), e non si tratta di una totale coincidenza. Infatti, sembra che molte delle argomentazioni specifiche e degli esempi usati da Smith risalgano direttamente a trattati economici scritti nella Persia medievale. Per esempio, non solo la sua tesi per cui lo scambio è conseguenza naturale della razionalità e della capacità di comunicare umane appare tanto in Ghazali quanto in Tusi (1201-1274), ma i due usano esattamente il suo stesso esempio: nessuno ha mai visto due cani scambiarsi gli ossi.[84] Ancora più significativo è che l'esempio più famoso della divisione del lavoro di Adam Smith, la fabbrica di spilli, dove ci vogliono diciotto operazioni separate per produrre uno spillo, appare già nel *Ihya* di Ghazali, dov'è descritta una fabbrica di aghi in cui servono venticinque diverse operazioni per produrre un ago.[85]

Le differenze sono tuttavia tanto importanti quanto le analogie. Un esempio rivelatore: come Smith, anche Tusi inizia il suo trattato di economia con una discussione della divisione del lavoro; ma dove per Smith la divisione del lavoro è un risultato della «propensione naturale al commercio e al baratto» nella ricerca del vantaggio individuale, per Tusi è invece un'estensione del mutuo aiuto:

Supponiamo che ogni individuo debba provvedere da solo al suo sostentamento, al suo vestiario, alla sua casa e alle sue armi, prima procurandosi gli strumenti del carpentiere e del fabbro, per passare dopo aver finito con questi alla cucitura e al taglio, al tessere e al filare e così via [...]. Certamente, un individuo di questo tipo non sarebbe in grado di rendere giustizia a nessuna di queste attività. Ma quando gli uomini si aiutano a vicenda, ognuno concentrandosi su uno solo di questi compiti e osservando le leggi della giustizia nello scambio, dando generosamente e ricevendo in cambio il lavoro degli altri, allora si realizzano i mezzi per il sostentamento e così si assicura la continuazione degli individui e la sopravvivenza della specie.[86]

Come risultato, sostiene Tusi, la Divina Provvidenza ha fatto sì che gli uomini avessero abilità, desideri e inclinazioni diversi. Il mercato è solo una manifestazione del principio più generale di mutuo aiuto, dell'incontro tra abilità (offerta) e bisogni (domanda),

oppure, riformulando il suo pensiero nei termini che ho usato in precedenza: non solo il mercato si fonda su quella sorta di comunismo di base su cui ogni società è in definitiva costruita, ma ne è esso stesso un'estensione.

Tutto questo non vuol dire che Tusi sosteneva un egualitarismo radicale. Infatti, è vero il contrario. «Se gli uomini fossero tutti uguali» scrive «morirebbero tutti», ritenendo che abbiamo bisogno delle differenze tra ricchi e poveri tanto quanto abbiamo bisogno delle differenze tra contadino e carpentiere. Eppure, se si parte dalla premessa iniziale che i mercati abbiano al loro centro la cooperazione piuttosto che la competizione – mentre i pensatori musulmani dediti all'economia riconoscevano e accettavano la necessità della concorrenza di mercato, senza mai vederla come l'essenza stessa del mercato[87] –, le implicazioni morali sono molto diverse. La storia di Nasreddin sulle uova di quaglia può essere stata uno scherzo, ma spesso i pensatori musulmani raccomandavano realmente ai mercanti di fare quanti più profitti possibile con i ricchi, in modo da poter mantenere prezzi più bassi, o da poter pagare di più gli acquisti, quando avevano a che fare con persone meno fortunate.[88]

Le considerazioni di Ghazali sulla divisione del lavoro sono simili, ma la sua descrizione delle origini della moneta è ancora più rivelatoria. Inizia con una situazione molto simile al mito del baratto, tranne che, come tutti gli scrittori mediorientali, parte non da un'immaginaria tribù primitiva, ma da alcuni stranieri che si incontrano in un mercato immaginario.

Talvolta una persona ha bisogno di qualcosa che non possiede e ha qualcosa di cui non ha bisogno. Per esempio, una persona ha dello zafferano e ha necessità di un cammello per un trasporto, mentre un'altra persona ha a disposizione un cammello che non gli serve, ma gli serve dello zafferano. C'è quindi la necessità di uno scambio. Tuttavia, per avere lo scambio, serve qualcosa per misurare i due oggetti, il possessore del cammello non può disfarsene in cambio di una quantità di zafferano. Tra il cammello e lo zafferano non c'è somiglianza, così che non ci si può basare su un'analogia di peso e forma. Lo stesso vale nel caso che uno desideri una casa e

possieda del tessuto, oppure desideri uno schiavo e abbia calzini, o ancora desideri farina ma possieda un asino. Ci sono merci che non hanno proporzionalità diretta tra loro, così che uno non può sapere quanto zafferano vale il cammello. Baratti di questo tipo sarebbero molto difficili.[89]

Ghazali non manca di notare che potrebbe anche esserci un problema se una delle due persone non ha bisogno di quello che l'altra ha da offrire, ma è quasi un ripensamento: per lui, il vero problema è concettuale. Come poter equiparare due cose che non hanno qualità comuni? La sua conclusione: si può fare solo comparandole con una terza cosa che non ha nessuna qualità. Per questo motivo, spiega, Dio creò i dinari e le dirham, monete fatte di oro e argento, due materiali che altrimenti non avrebbero avuto nessun utilizzo:

Dirham e dinari non sono creati per nessuno scopo particolare; in sé, sono del tutto inutili, sono proprio come le pietre. Sono creati per circolare di mano in mano, per governare e facilitare le transazioni. Sono simboli per conoscere il valore e il grado delle merci.[90]

Essi possono essere simboli, unità di misura, proprio per la loro mancanza di utilità, per il fatto che sono privi di ogni caratteristica che non sia il valore:

Una cosa può essere rapportata esattamente a tutte le altre cose se in sé non ha nessuna forma o caratteristica particolare – per esempio, uno specchio che non ha colore può riflettere tutti i colori. Lo stesso si può dire della moneta – non ha uno scopo in sé, ma serve come mezzo per scambiare le merci.[91]

Da questo segue anche che prestare denaro a interesse è illegittimo, poiché significa usare il denaro come un fine autonomo: «Il denaro non è stato creato per guadagnare denaro». Infatti, continua Ghazali, «in relazione alle altre cose, dirham e dinari sono come una preposizione in una frase», parole che, come ci dicono le grammatiche, sono usate per dare significato alle altre parole, ma possono farlo solo perché non hanno un proprio significato indipendente. La moneta è quindi un'unità di misura che fornisce un mezzo per quantificare il valore delle cose, ma opera in questo

modo solo se rimane in costante movimento. Entrare in una transazione monetaria con il fine di ottenere più moneta, anche se è una transazione D-M-D’ e non solo D-D’, per Ghazali sarebbe l’equivalente di rapire un postino.[92]

Mentre egli parla solo di oro e argento, quello che descrive – la moneta come simbolo di natura astratta, senza qualità in sé, il cui valore è mantenuto solo in un costante movimento – è qualcosa che non sarebbe mai passato per la testa a nessuno, se non in un’epoca dove era perfettamente normale che il denaro fosse usato in forma puramente virtuale.

Pare quindi che gran parte della nostra dottrina del libero mercato sia stata presa a prestito da un universo sociale e morale molto diverso dal nostro.[93] La classe dei mercanti del Vicino Occidente aveva compiuto una prodezza straordinaria. Abbandonando le pratiche usuraie che li aveva resi così detestabili al loro prossimo per secoli, i mercanti furono in grado di diventare – assieme ai teologi – i veri leader delle proprie comunità: comunità che ancora possono essere viste in larga parte come organizzate intorno ai due poli della moschea e del bazar.[94] La diffusione dell’islam permise al mercato di divenire un fenomeno globale, funzionante in buona parte indipendentemente dai governi, secondo le proprie leggi interne. Ma lo stesso fatto che questo fosse, in un certo senso, un mercato genuinamente libero, non uno creato dai governi e sostenuto dalla sua polizia e dalle sue prigioni – un mondo di contratti siglati con strette di mano e promesse di carta basate solo sull’integrità del firmatario –, significava che questo non poté mai diventare il mondo immaginato da coloro che in seguito adottarono molte delle stesse idee e degli stessi argomenti: un mondo d’individui motivati dal solo interesse personale, sempre in competizione, disposti a utilizzare ogni mezzo a disposizione pur di ottenere un vantaggio materiale.

L’Estremo Occidente: cristianità (commercio, prestito e guerra)

Dove c’è giustizia nella guerra, c’è anche giustizia nell’usura.

SANT’AMBROGIO

Come ho già accennato, l'Europa entrò piuttosto tardi nel Medioevo, e per gran parte del periodo rimase una sorta di zona periferica. Tuttavia, il Medioevo iniziò anche qui in modo simile al resto del mondo, con la sparizione della moneta coniata. Il denaro si ritirò in uno spazio virtuale. Tutti continuarono a calcolare i costi prima in moneta romana e poi nella «moneta immaginaria» carolingia: il sistema puramente concettuale di lire, soldi e denari usato in tutta l'Europa occidentale come unità di conto fino al XVII secolo inoltrato.

Le zecche locali tornarono gradualmente a funzionare, producendo un'infinita varietà di monete con peso, finezza e denominazione diversi Queste monete entravno in relazione col sistema paneuropeo attraverso una serie di manipolazioni. I re promulgavano regolarmente decreti per rivalutare le loro monete secondo l'unità di conto, «alzando» la moneta, ovvero per esempio dicendo che da quel momento in poi uno dei loro *ecus* o *escudos* non equivaleva più a un dodicesimo di lira, ma avrebbe avuto il valore di un ottavo di lira (quindi alzando effettivamente le tasse), oppure «abbassando» il valore della moneta facendo il contrario (riducendo quindi i debiti).[95] L'effettivo contenuto d'oro o argento nelle monete era continuamente variato e spesso le monete venivano ritirate per essere riconiate. Contemporaneamente, la maggior parte delle transazioni reali era effettuata senza l'uso di monete coniate, utilizzando bastoncini di credito, gettoni, aperture di credito oppure pagamenti in merce. Di conseguenza, quando i pensatori della filosofia scolastica iniziarono a occuparsi di queste questioni nel XIII secolo, adottarono rapidamente la posizione di Aristotele secondo cui la moneta è una mera convenzione sociale: sostanzialmente, la moneta è quello che gli esseri umani decidono essere moneta.[96]

Tutto questo rientrava nel tipico quadro medievale degli eventi economici: l'oro e l'argento erano sempre più accumulati nei luoghi sacri; man mano che gli stati centralizzati sparivano, la regolazione del mercato era sempre più nelle mani della Chiesa.

All'inizio, l'opinione dei cattolici nei confronti dell'usura era tanto negativa quanto quella dei musulmani, ma la loro idea dei

mercanti considerevolmente peggiore. Nel primo caso non avevano molta scelta, i testi biblici sono piuttosto chiari. Consideriamo Esodo 22, 25:

Se tu presti del denaro a qualcuno del mio popolo, al povero che è presso di te, non ti comporterai con lui da usuraio; non gli imporrai interesse.

Tanto i Salmi (15,5; 54,12) quanto i Profeti (Geremia 9,6; Neemia 5,11) sono espliciti nel condannare gli usurai alle fiamme dell'inferno. Inoltre, i Padri della Chiesa, responsabili della dottrina sociale cristiana, elaborata negli anni in cui l'Impero romano si stava disgregando, scrivevano nel mezzo della più grande crisi debitoria dell'età antica, che stava effettivamente distruggendo gli ultimi contadini liberi rimasti nell'impero.[97] Mentre pochi erano disposti a condannare la schiavitù, tutti erano contrari all'usura. Nell'usura si vedeva soprattutto un assalto alla carità cristiana, alla raccomandazione di Gesù di trattare il povero come tratteresti lo stesso Cristo, dando senza aspettarti nulla in cambio e lasciando che sia il debitore a decidere come ricompensarti (Luca 6, 34-35). Per esempio, nel 365 d.C. san Basilio pronunciò in Cappadocia un sermone sull'usura che avrebbe fissato lo standard in materia:

Il Signore ci diede un chiaro precetto dicendo: «E se uno vuole denaro in prestito da te, non respingerlo».[98]

L'avaro invece, quando vede un uomo che per necessità si inginocchia dinanzi a lui e lo supplica, disposto a qualunque atto di umiltà e a dire qualunque cosa, non ha pietà di quello sfortunato, non tiene conto della natura, non cede alle suppliche, ma se ne resta inflessibile e implacabile, senza cedere alle preghiere, senza commuoversi alle lacrime, e persevera nel suo diniego.[99]

Ovvero, finché il supplicante menziona la parola «interesse».

Basilio era offeso soprattutto dalla rozza disonestà mostrata dagli usurai, dal loro abuso della fratellanza cristiana. L'uomo nel bisogno viene in cerca di un amico, il ricco pretende di esserlo. Ma in realtà è un suo nemico segreto, tutto quello che dice è menzogna. Vediamo, dice san Basilio, come il ricco all'inizio giura sempre di non avere alcuna somma di denaro a disposizione:

Quando però colui che cerca il prestito gli ricorda gli interessi,

e nomina i pegni, allora spiana il sopracciglio e sorride, e giunge fino a rievocare l'amicizia che legava i loro padri, lo chiama familiare e amico. «Vedremo» dice «se per caso ho un po' di denaro da qualche parte. Ho un deposito di un amico, che me lo ha affidato per certi affari. Egli però ha imposto su di esso interessi pesanti. Ma io ti condonerò certamente qualcosa e ti concederò il prestito a un interesse minore.» Con queste invenzioni e lusinghe, e allettando con simili discorsi il poveretto, lo incatena con un contratto di obbligazione e se ne va, dopo aver privato l'altro della libertà nel momento stesso in cui lo liberava dalla necessità che lo angustiava.

Infatti, chi si sottomette al pagamento di interessi, si crea per tutta la vità una servitù volontaria.[100]

Il debitore, tornando a casa con i suoi soldi, inizialmente gioisce. Ma rapidamente «il denaro se ne va», gli interessi si accumulano e i suoi averi devono essere venduti. Basilio diventa poetico nel descrivere la difficile condizione del debitore. È come se il tempo stesso fosse diventato suo nemico. Il giorno e la notte cospirano contro di lui, dopotutto sono i genitori dell'interesse. La sua vita diventa «una confusione insonne di ansia e incertezza» mentre è umiliato in pubblico; quando è a casa, si nasconde sempre sotto il divano ogni volta che qualcuno bussa inatteso alla porta, fatica a dormire, tormentato da incubi nei quali sogna il proprio creditore lì sopra il letto.[101]

Forse l'omelia antica più famosa sull'usura rimane il *De Tobia*, pronunciata da sant'Ambrogio sull'arco di diversi giorni a Milano nel 380 Anche la sua orazione ha gli stessi vividi dettagli di quella di san Basilio: padri costretti a vendere i propri figli, debitori che si impiccano dalla vergogna. L'usura, osserva sant'Ambrogio, deve essere considerata alla pari di una rapina violenta, o dell'omicidio.[102] Aggiunge però una condizione che in seguito ebbe un'enorme influenza. Il suo sermone fu il primo a esaminare attentamente ogni riferimento biblico all'usura, il che significa che lui dovette confrontarsi con il problema che ha messo in difficoltà tutti gli autori successivi – il fatto che nel Vecchio Testamento l'usura non è proibita a tutti. Il punto più problematico resta sempre il Deuteronomio (23, 19-20):

Non farai al tuo prossimo prestiti a interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualsiasi cosa che si presta a interesse. Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo prossimo.

Quindi, chi può essere considerato uno «sconosciuto» (oppure uno «straniero», usando una migliore traduzione dell'ebraico *nokri*)? Presumibilmente, qualcuno contro cui sarebbero giustificati anche la rapina e l'omicidio. Dopotutto, gli antichi ebrei vivevano in mezzo a tribù come gli amaleciti e Dio aveva esplicitamente detto loro di combatterli. Se chiedere l'interesse è equivalente a combattere senza usare la spada, è legittimo farlo solo nei confronti di persone «che non sarebbe un crimine uccidere».[103] Per Ambrogio, che viveva a Milano, questo era poco più di un tecnicismo. Lui includeva come «fratelli» tutti i cristiani e tutti i sudditi della legge romana; al tempo non c'erano in giro molti amaleciti.[104] Più tardi, quella che venne chiamata «l'Eccezione di sant'Ambrogio» divenne estremamente importante.

Tutti questi sermoni – ed erano molti – lasciavano alcune questioni critiche senza risposta. Cosa dovrebbe fare il ricco quando riceve la visita del suo vicino in difficoltà? Vero, Gesù ha detto di dare senza aspettarsi niente in cambio, ma sembrerebbe irrealistico pensare che la maggior parte dei cristiani si comporti così. Ma anche se lo facessero, che tipo di relazioni andrebbero a creare con il loro comportamento? San Basilio prese la posizione più radicale. Dio ci ha dato tutte le cose in comune e ha specificamente indicato al ricco di dare al povero. Il comunismo degli apostoli – che tenevano unite tutte le loro ricchezze, poi ognuno prendeva liberamente nel momento del bisogno – era quindi il modello per una società veramente cristiana.[105] Pochi tra i Padri della Chiesa erano disposti ad assumere una posizione così estrema. Sostenevano che il comunismo fosse l'ideale, ma in questo mondo terreno e imperfetto non era una soluzione realistica. La Chiesa deve accettare i diritti di proprietà in essere, ma anche incoraggiare con argomenti spirituali i ricchi ad agire secondo la carità cristiana. Molti dei Padri della Chiesa usavano metafore commerciali. Anche lo stesso Basilio utilizzò questo linguaggio:

Quando tu dai a un povero per il Signore, fai assieme un dono e

un prestito: un dono, perché non hai speranza di ricevere il contraccambio; un prestito, per la munificenza del Signore che pagherà il debito per lui. Il Signore riceve poco attraverso i poveri e renderà molto a nome loro. «Chi infatti ha pietà di un povero presta a Dio.»[106]

Poiché il povero è Cristo, un atto di carità è un prestito a Gesù, che sarà ripagato con un interesse inconcepibile sulla Terra.

La carità, tuttavia, è un modo di mantenere la gerarchia, non di sovvertirla. Ciò di cui Basilio sta parlando non ha niente a che fare con il debito, e sembra che il giocare con queste metafore in definitiva serva solo a sottolineare il fatto che il ricco non deve niente al povero che lo supplica, proprio come Dio non è assolutamente costretto legalmente a salvare l'anima di chiunque sfami un mendicante. Il «debito» qui si dissolve in una pura gerarchia (da cui l'espressione «il Signore»), in cui persone fondamentalmente diverse si rendono dei servizi altrettanto differenti. I teologi successivi confermano questa interpretazione: gli esseri umani vivono nel tempo, scrive san Tommaso d'Aquino, quindi è ragionevole considerare il peccato come un debito nei confronti di Dio. Ma Dio vive fuori dal tempo. Per definizione, non può dovere niente a nessuno. Quindi la sua grazia può essere solo un dono concesso senza alcun obbligo.[107]

Queste considerazioni a loro volta forniscono una risposta alla domanda: che cosa stavano veramente chiedendo di fare ai ricchi? La Chiesa si opponeva all'usura, ma aveva ben poco da dire sulle relazioni di dipendenza feudale, dove il ricco è caritatevole e il povero sottoposto mostra la sua gratitudine in svariati modi. Quando questo tipo di arrangiamenti divenne comune nell'Occidente cristiano, la Chiesa non mosse obiezioni significative.[108] Gli schiavi per debiti di un tempo furono gradualmente trasformati in servi e vassalli. Sotto alcuni aspetti le due relazioni non erano così diverse, poiché, in teoria, il vassallaggio è una relazione contrattuale volontaria. Proprio come i cristiani devono poter scegliere liberamene di sottomettersi al «Signore», così i vassalli decidono di diventare l'uomo di qualcun altro. Tutto questo sembra perfettamente in linea con il cristianesimo.

D’altra parte, il commercio rimaneva un problema. Non c’era una grande differenza tra condannare l’usura come la pratica di pretendere «qualunque cosa eccede l’ammontare prestato» e la condanna di ogni forma di profitto. Molti, tra cui sant’Ambrogio, erano pronti a unire le due cose. Quando Maometto sosteneva che un onesto mercante si merita un posto al fianco di Dio in paradiso, persone come sant’Ambrogio si chiedevano se un «mercante onesto» potesse effettivamente esistere. Molti ritenevano che fosse semplicemente impossibile essere contemporaneamente un mercante e un cristiano.[109] Nel primo Medioevo questa non era una questione urgente – specialmente perché gran parte del commercio era in mano agli stranieri. Il problema concettuale non fu tuttavia mai risolto. Cosa voleva dire che si poteva prestare solo agli «sconosciuti»? Era solo l’usura a essere equiparabile alla guerra, o anche il commercio?

Forse nell’Alto Medioevo la manifestazione più nota, e spesso più catastrofica, di questo problema si trova nelle relazioni tra cristiani ed ebrei. Negli anni da Neemia in poi, la stessa attitudine degli ebrei verso il prestito cambiò. Al tempo di Augusto, il rabbino Hillel rese effettivamente l’anno sabbatico lettera morta, concedendo ai contraenti la possibilità di aggiungere a ogni contratto una clausola per evitare i suoi effetti. Mentre tanto la Torah quanto il Talmud si oppongono al prestito a interesse, il rapporto con i gentili faceva eccezione – soprattutto perché nel corso dell’XI e del XII secolo agli ebrei europei erano vietate tutte le altre occupazioni.[110] Questo rese molto difficile limitare la pratica dell’usura, come testimonia il gioco di parole per giustificare il prestito a interesse diffuso nei ghetti ebraici del XII secolo. Si dice che consistesse nel recitare il Deuteronomio 23, 12 in tono interrogativo, per far sembrare il suo significato l’opposto di quello dell’interpretazione più ovvia: «Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo prossimo».[111]

Dal lato cristiano, nel 1140 «l’Eccezione di sant’Ambrogio» trovò posto nel *Decretum* di Graziano, considerato il testo più comprensivo e affidabile di diritto canonico. Al tempo, larga parte della vita economica era sotto il controllo della Chiesa. Mentre

potrebbe sembrare che questo relegasse gli ebrei ai margini del sistema, in realtà le cose erano molto più complicate. Da una parte, mentre ebrei e gentili occasionalmente tentavano di fare ricorso all'Eccezione, l'opinione prevalente era che questa dovesse applicarsi solo ai saraceni e alle altre popolazioni con cui la cristianità fosse effettivamente in guerra. Dopotutto, ebrei e cristiani vivevano nelle stesse città e negli stessi paesi. Sostenendo che l'Eccezione permettesse agli ebrei e ai cristiani di prestarsi denaro a interesse, questo voleva dire che essi avrebbero anche avuto il diritto di uccidersi l'un l'altro.[112] Nessuno voleva propugnare questa tesi. D'altra parte, spesso sembrava che le relazioni tra ebrei e cristiani si avvicinassero pericolosamente a questo ideale, anche se ovviamente i veri omicidi (senza considerare le aggressioni motivate unicamente da ragioni economiche) erano commessi da una sola fazione.

In parte questo era dovuto alle abitudini dei principi cristiani di sfruttare per i loro scopi il fatto che gli ebrei fossero ai margini del sistema. Molti incoraggiavano gli ebrei a lavorare come usurai sotto la loro protezione, solo perché questa protezione poteva essere ritirata in ogni momento. È noto che i re d'Inghilterra si comportassero in questo modo. Insistevano perché gli ebrei fossero esclusi da ogni gilda di mercanti o artigiani, concedendo però loro il diritto di prestare a esorbitanti tassi d'interesse e garantendo piena protezione legale a questi prestiti.[113] Nell'Inghilterra medievale i debitori erano regolarmente imprigionati finché le loro famiglie non trovavano un accordo con i creditori.[114] Ma lo stesso succedeva anche agli stessi ebrei. Nel 1210, per esempio, re Giovanni impose una tassa straordinaria per pagare le sue guerre in Francia e Irlanda. Secondo un cronista dell'epoca, «tutti gli ebrei d'Inghilterra, maschi e femmine, furono catturati, imprigionati e torturati crudelmente, finché non acconsentirono a consegnare il loro denaro al volere del re». La maggior parte degli ebrei torturati offrì tutto quello che aveva e anche di più pur di riacquistare la libertà, ma un ebreo particolarmente ricco, tale Abramo di Bristol, diventò famoso per la sua resistenza alle richieste del re, che aveva deciso che Abramo gli dovesse diecimila marchi d'argento (una somma equivalente a circa un sesto delle entrate annuali di re Giovanni). Il re ordinò quindi

che gli venisse estratto un molare ogni giorno, finché non decideva di pagare. Dopo aver perso sette denti, Abramo finalmente acconsentì alle sue richieste.[115]

Il successore di Giovanni, Enrico III (1216-1272) aveva l'abitudine di consegnare le vittime ebree a suo fratello, il duca di Cornovaglia, così che, come descrisse un altro cronista contemporaneo «quelli che erano stati scorticati da un fratello potevano essere eviscerati dall'altro».[116] Penso che sia importante tenere a mente queste storie di estrazione di denti, viscere e scorticamenti agli ebrei quando si pensa al Mercante di Venezia, nato dall'immaginazione di Shakespeare, mentre pretende la sua «libbra di carne».[117] Sembra si tratti di una sorta di colpevole proiezione delle crudeltà che gli ebrei non perpetrarono veramente nei confronti dei cristiani, ma che piuttosto veniva loro inflitta dai cristiani.

Al terrore inflitto dai re si accompagnava un peculiare elemento d'identificazione: le persecuzioni e le appropriazioni erano solo un'estensione della logica per cui i regnanti trattavano i debiti dovuti agli ebrei come se fossero crediti della casa reale, tanto da istituire un'agenzia del tesoro per gestirli («lo Scacchiere degli Ebrei»).[118] Tutto questo segue chiaramente l'immaginazione popolare inglese del tempo, che dipingeva i regnanti come un gruppo di rapaci stranieri normanni. Ma dava anche al re l'opportunità di giocarsi periodicamente la carta del populismo, mortificando e umiliando i finanzieri ebrei, chiudendo un occhio sui pogrom – o persino incoraggiandoli – organizzati dalla gente locale che prendeva alla lettera l'Eccezione di sant'Ambrogio, trattando gli usurai come nemici di Cristo che potevano essere assassinati a sangue freddo. Massacri particolarmente sanguinosi avvennero a Norwich nel 1144 e a Blois, in Francia, nel 1171. In pochi anni, come scrive Norman Cohn, «quella che un tempo era una fiorente cultura ebraica si trasformò in un gruppo sociale terrorizzato, in costante guerra con la società che lo circondava».[119]

Bisogna però stare attenti a non esagerare il ruolo degli ebrei nell'attività di prestito. Gran parte non aveva niente a che fare con l'usura, mentre quelli coinvolti erano generalmente dei piccoli

usurai, che facevano modesti prestiti di grano o indumenti per ottenere un rimborso in merce. Altri non erano nemmeno dei veri ebrei. Già verso la fine del XII secolo i predicatori si lamentavano di signori locali che lavoravano fianco a fianco con degli usurai cristiani, sostenendo che erano i «nostri ebrei» e quindi godessero della loro speciale protezione.[120] Nello stesso periodo, buona parte degli usurai ebrei era già stata sostituita da colleghi lombardi (dall'alta Italia) e caorsini (dalla città francese di Cahors), che si stabilirono in tutta l'Europa occidentale e divennero dei noti usurai rurali.[121]

Il fenomeno dell'usura rurale è un segno della crescita della classe dei contadini liberi (non ha senso prestare denaro ai servi, non possiedono nulla da dare in cambio). Accompagnò l'ascesa dell'agricoltura commerciale, delle gilde dei mestieri e la «rivoluzione commerciale» del Basso Medioevo, eventi che finalmente portarono l'attività economica europea a un livello comparabile a quello da tempo considerato normale in altre parti del mondo. Ci furono pressioni popolari sempre più forti sulla Chiesa, perché facesse qualcosa per arginare il problema dell'usura, e questa inizialmente cercò di stringere la sua morsa. Furono sistematicamente tappate le falle nella legge sull'usura, in particolare quelle che riguardavano l'uso dei mutui. I primi mutui, infatti, vennero utilizzati nell'islam medievale da espediente per aggirare la legge: il creditore poteva fingere di acquistare la casa o il campo del debitore, per poi «affittarli» allo stesso debitore finché il capitale non fosse stato ripagato. In alcuni casi di mutuo, la casa non era nemmeno comprata dal creditore, ma solo depositata come garanzia, e tutto il reddito che generava era di competenza del creditore. Nel XII secolo questo era il trucco preferito dai monasteri. Nel 1148 fu reso illegale: da quella data in poi, tutto il reddito della garanzia doveva essere dedotto dal capitale prestato. In modo analogo, nel 1187 ai mercanti fu vietato di pretendere prezzi maggiorati per le merci vendute a credito; con questa proibizione la Chiesa si spingeva molto oltre a quanto mai tentato da ogni scuola legale islamica. Nel 1179 l'usura divenne un peccato capitale, gli usurai furono scomunicati e venne loro negata la sepoltura

cristiana.[122] In breve tempo, nuovi ordini di frati itineranti come i francescani e i domenicani organizzarono compagnie di predicatori che viaggiavano di città in città, di paese in paese, dicendo agli usurai che avrebbero perso la loro anima eterna se non avessero restituito il maltolto alle vittime.

Tutto questo fu accompagnato da un acceso dibattito intellettuale nelle università appena fondate, che riguardava non tanto se l'usura fosse peccaminosa e illegale, quanto le precise cause di questo status. Alcuni sostenevano si trattasse di un furto degli averi altrui; altri che fosse un furto di tempo, una richiesta di denaro in cambio di qualcosa che poteva appartenere solo a Dio. Altri ancora pensavano che incarnasse il peccato della pigrizia, poiché, come i confuciani, i pensatori cattolici di solito sostenevano che il profitto del mercante potesse essere giustificato solo come pagamento del suo lavoro (il trasportare le merci dove queste erano richieste), mentre l'interesse si accumulava anche se il prestatore non faceva nulla. Presto la riscoperta di Aristotele, che tornò tradotto in arabo (assieme alle tesi di pensatori come Ghazali e Ibn Sina), fornì nuovi argomenti: trattare il denaro come un fine indipendente andava contro la vera natura della moneta; prestare a interesse era innaturale, poiché considerava il metallo come un essere vivente che potesse avere figli o generare frutti.[123]

Ma come le autorità ecclesiastiche scoprirono in breve tempo, quando si inizia una campagna del genere è molto difficile tenerla sotto controllo. In ogni dove apparvero rapidamente nuovi movimenti religiosi popolari, e molti presero la stessa direzione che i movimenti di questo tipo seguivano in età antica, non solo opponendosi al commercio, ma mettendo in discussione la legittimità stessa della proprietà privata. La maggior parte furono bollati come eresie e soppressi violentemente, ma molti degli stessi argomenti vennero rivolti anche contro gli ordini mendicanti. Nel XIII secolo, il dibattito intellettuale più importante tra i francescani e i domenicani verteva su cosa fosse la «povertà apostolica» – in altri termini, se la cristianità potesse conciliarsi con la proprietà privata.

Allo stesso tempo, la riscoperta del diritto romano – che, come abbiamo visto, parte dall'idea di proprietà privata assoluta – fornì

nuove armi intellettuali a coloro i quali sostenevano che le leggi sull'usura dovessero essere rese più lasche, almeno nel caso dei prestiti commerciali. In questo caso, la grande riscoperta fu quella della nozione di *interesse*, la parola latina da cui deriva anche il termine italiano: una compensazione per le perdite causate da un pagamento ritardato.[124] Presto la tesi divenne questa: se un mercante concede un prestito commerciale anche per un breve periodo (diciamo un mese), non è usura chiedere una percentuale per ogni mese trascorso dopo la scadenza del prestito, poiché si tratta di una penalità e non un pagamento per il prestito del denaro, giustificata dalla perdita dei profitti che il mercante *avrebbe* avuto se avesse investito la somma in qualche altra attività redditizia, seguendo il normale comportamento di ogni mercante.[125]

Il lettore potrebbe chiedersi come fosse possibile che le leggi sull'usura si muovessero contemporaneamente in due direzioni opposte. La risposta potrebbe essere che la situazione politica dell'Europa occidentale era incredibilmente caotica. La maggior parte dei regni era debole, il loro territorio diviso e incerto; il continente era uno scacchiere di baronati, principati, comunità urbane, feudi e tenute ecclesiastiche. Le giurisdizioni venivano costantemente rinegoziate, generalmente con la guerra. Il capitalismo mercantile, da tempo familiare nel Vicino Occidente musulmano, riuscì ad affermarsi veramente – piuttosto tardi, in rapporto alla situazione del resto del mondo nel Medioevo – quando i mercanti capitalisti si assicurarono punti d'appoggio nelle città-stato indipendenti del Nord Italia – le più famose furono Venezia, Firenze, Genova e Milano – e in seguito nelle città tedesche della Lega anseatica.[126] I banchieri italiani riuscirono a liberarsi definitivamente dalla minaccia di espropriazione solo quando presero il controllo dei governi comunali, poiché nel farlo ottennero il controllo del sistema giudiziario (in grado di far valere i contratti) e soprattutto quello dell'esercito.[127]

Ciò che risulta evidente confrontando l'Europa con il mondo musulmano è proprio il legame tra commercio, finanza e violenza. Mentre i pensatori arabi e persiani ipotizzavano che i mercati nascessero come ampliamento del principio di mutuo aiuto, i loro

colleghi cristiani non si liberarono mai veramente dalla superstizione per cui il commercio fosse solo un'estensione dell'usura, una forma di frode veramente legittima solo quando era diretta contro i nemici giurati della cristianità. La competizione era essenziale nella natura dei mercati, ma la competizione era (di solito) una forma non violenta di guerra. C'è un motivo per cui, come ho già osservato, i termini per «commercio e baratto» in quasi tutte le lingue europee sono derivati da parole che significano «ingannare», «truffare» o «raggirare». Alcuni disprezzavano il commercio per questo motivo. Altri ci si dedicavano. Pochi sarebbero stati disposti a negare tale legame.

Per vedere quanto forte fosse questa connessione, è sufficiente esaminare il modo in cui vennero adottati gli strumenti di credito del mondo islamico, oppure l'ideale musulmano del mercante avventuriero.

Spesso si sostiene che i primi pionieri dell'attività bancaria moderna furono i membri dell'ordine militare dei Cavalieri del tempio di Salomone, noti più comunemente come Cavalieri templari. Si tratta di un ordine di monaci combattenti che ebbe un ruolo fondamentale nel finanziamento delle crociate. Attraverso i templari, un signore nel Sud della Francia poteva fare un mutuo su una delle sue tenute e ricevere una «tratta» (una lettera di cambio, modellata sul principio delle *suftaja* musulmane ma scritta in un codice segreto) redimibile in contanti dal tempio di Gerusalemme. In altre parole, sembra che i cristiani abbiano sviluppato per la prima volta le tecniche della finanza islamica proprio per sovvenzionare attacchi all'islam.

I templari durarono dal 1118 al 1307, poi fecero la fine di molte minoranze commerciali medievali: il re Filippo IV, profondamente indebitato con l'ordine, li attaccò pubblicamente, accusandoli di crimini indicibili; i loro leader furono torturati e infine uccisi, le loro ricchezze vennero espropriate.[128] Il problema principale dei templari era che non avevano una casa base potente. Le famiglie italiane di banchieri come i Bardi, i Peruzzi e i Medici fecero molto meglio. Nella storia bancaria, gli italiani sono famosi soprattutto per le loro complesse organizzazioni azionarie e per aver diffuso l'uso delle

lettere di cambio di stile islamico.[129] All'inizio queste erano abbastanza semplici: sostanzialmente solo una sorta di cambiavalute a lunga distanza. Un mercante poteva presentarsi da un banchiere italiano con una certa somma in fiorini e ricevere in cambio una lettera notarile che registrava il credito di una somma equivalente nell'unità di conto internazionale (i denari carolingi) dovuta, per esempio, entro tre mesi; poi, dopo la scadenza, lui o il suo agente potevano riscuotere un ammontare equivalente in valuta locale alle fiere della Champagne, che erano sia i grandi empori annuali sia la camera di compensazione finanziaria dell'Europa altomedievale. Ma si trasformarono rapidamente in una serie di nuove forme di strumenti finanziari creativi, utili per destreggiarsi – o anche per guadagnare – nel complicatissimo sistema di valute europeo.[130]

Gran parte del capitale per queste imprese bancarie veniva dal commercio mediterraneo in spezie indiane e beni di lusso orientali. Contrariamente all'Oceano Indiano, il mar Mediterraneo era però una zona di costanti combattimenti. Le galee veneziane erano armate contemporaneamente da navi mercantili e navi da guerra, piene di marinai e cannoni. Inoltre, spesso la differenza tra commercio, crociata e pirateria dipendeva dalle forze in campo in ogni preciso momento e dal loro eventuale equilibrio.[131] Lo stesso avvenne sulla terra: mentre gli imperi asiatici tendevano a separare le sfere della guerra e del commercio, in Europa spesso le due si sovrapponevano:

In tutta l'Europa centrale, dalla Toscana alle Fiandre, da Brabante alla Livonia, i mercanti non solo rifornivano i combattenti – come facevano in tutta Europa – ma avevano un ruolo nel governo e, talvolta, indossavano le armature e andavano a combattere in prima persona. La lista di stati simili è molto lunga: non solo Firenze, Milano,Venezia e Genova, ma anche Augusta, Norimberga, Strasburgo e Zurigo; non solo Lubecca, Amburgo, Brema e Danzica, ma anche Bruges, Ghent, Leiden e Colonia. Alcuni di loro – vengono in mente Firenze, Norimberga, Siena, Berna e Ulm – acquisirono territori di dimensioni notevoli.[132]

I veneziani erano solo i più famosi in questo campo. Nel corso dell'XI secolo crearono un vero e proprio impero mercantile,

conquistando isole come Creta e Cipro, stabilendovi piantagioni che successivamente furono coltivate soprattutto da schiavi africani, anticipando un fenomeno che sarebbe diventato fin troppo comune nel Nuovo Mondo.[133] Genova li seguì molto presto; una delle sue attività più lucrative era commerciare e fare delle incursioni lungo le coste del Mar Nero, per catturare schiavi da rivendere ai mamelucchi in Egitto o da far lavorare nelle miniere affittate dai turchi.[134] La Repubblica di Genova inventò anche un modello unico per finanziare le guerre, noto come sottoscrizione di guerra, dove coloro che pianificavano una spedizione vendevano azioni a investitori in cambio del diritto a una percentuale equivalente del bottino. Furono queste stesse galee, con gli stessi «mercanti avventurieri» a bordo, a oltrepassare le Colonne d'Ercole per risalire la costa atlantica fino alle fiere nelle Fiandre o nella Champagne, cariche di noce moscata o di pepe di Caienna, seta e indumenti di lana – assieme alle indispensabili lettere di cambio.[135]

Penso sia istruttivo fermarsi un attimo e pensare a questo termine, «mercante avventuriero». Originariamente indicava solo un mercante che operava al di fuori del suo paese. Tuttavia, proprio in questo periodo, all'apogeo delle fiere della Champagne e degli imperi mercantili italiani, tra il 1160 e il 1172 d.C., il termine «avventura» iniziò ad assumere il suo significato odierno. L'uomo che ebbe le maggiori responsabilità in questa trasformazione fu il poeta francese Chrétien de Troyes, autore del ciclo arturiano – famoso soprattutto per la storia di Parsifal e del Sacro Graal. Si trattava di un nuovo genere letterario, con un nuovo tipo di eroe, il «cavaliere errante»: un guerriero che vagava per il mondo precisamente in cerca di «avventura», nel senso contemporaneo del termine: pericolose sfide, amori, tesori e notorietà. Le storie di avventure cavalleresche diventarono rapidamente molto popolari, Chrétien fu seguito da innumerevoli imitatori e i personaggi principali di queste storie – Artù e Ginevra, Lancillotto, Parsifal, Galvano e altri – divennero noti a tutti, e lo sono ancora. L'ideale cortese del cavaliere galante, della ricerca, della giostra, del romanticismo e dell'avventura rimane centrale nel nostro immaginario del Medioevo.[136]

L’aspetto curioso è che questo ideale non ha quasi nessun legame con la realtà. Non è mai esistito niente di lontanamente simile a un «cavaliere errante». Originariamente, «cavaliere» era un termine che si riferiva a dei guerrieri professionisti, presi tra i figli più giovani o spesso tra i bastardi della nobiltà minore. Esclusi dall’eredità, molti erano costretti a cercare fortuna assieme a gruppi di giovani nelle loro stesse condizioni. Spesso divennero poco più di bande di teppisti itineranti, sempre in cerca di qualcosa da saccheggiare – precisamente il tipo di persone che rendevano così pericolosa la vita dei mercanti. Ci furono degli sforzi congiunti per riportare questa pericolosa fascia della popolazione sotto il controllo dell’autorità civile, che culminarono nel XII secolo, non solo con il codice cavalleresco, ma anche con i tornei e le giostre – eventi efficaci nel tenerli fuori dai guai, perché da una parte li mettevano l’uno contro l’altro, dall’altra trasformavano la loro intera esistenza in una sorta di rituale stilizzato.[137] Sembra quindi che l’idea del cavaliere errante solitario, in cerca di avventure galanti, sia sbucata dal nulla.

La cosa è importante, perché questo è il cuore del nostro immaginario del Medioevo – e penso che la spiegazione di come si sia sviluppato possa essere interessante. Dobbiamo ricordare che a quel tempo i mercanti iniziarono ad avere un successo sociale e anche politico senza precedenti, ma che, in drammatico contrasto con il mondo islamico, dove figure come Sinbad – il mercante avventuriero di successo – potevano servire da esempio paradigmatico della vita perfetta, i mercanti, contrariamente ai guerrieri, non erano mai stati visti come termine di paragone di alcunché.

Probabilmente non è una coincidenza che Chrétien viveva a Troyes, in quella Champagne che con le sue fiere era diventata uno dei maggiori poli commerciali dell’Europa occidentale.[138] Mentre pare che egli abbia modellato la sua immagine di Camelot sull’elaborata vita di corte sotto il suo patrono Enrico il Liberale (1152-1181), conte di Champagne, e di sua moglie Marie, figlia di Eleonora d’Aquitania, la vera corte era popolata da *commerçants* di bassa estrazione sociale, che lavoravano alle fiere come ufficiali –

lasciando la maggioranza dei veri cavalieri a fare le guardie, i controllori, oppure gli intrattenitori ai tornei.

Con questo non intendo negare che i tornei divennero essi stessi dei centri di attività economica, come possiamo leggere da Amy Kelly, uno dei medievalisti dell'inizio del XX secolo:

Il biografo di Guillaume le Maréchal ci dà un'idea di come questa folla dedita alle ruotine di corte si divertisse durante le giostre in tutta l'Europa occidentale. Ai tornei, che si svolgevano circa due volte al mese in una vivace stagione che andava da Pentecoste alla festa di san Giovanni, si radunavano molti giovani, talvolta fino a tremila, impossessandosi della città più vicina al luogo prescelto. Là si raccoglievano anche venditori di cavalli lombardi e spagnoli, oppure bretoni e olandesi, assieme ad armaioli, commercianti, usurai, mimi, cantastorie, acrobati, negromanti e altri gentiluomini simili. Intrattenitori di ogni tipo potevano trovare patroni [...]. C'erano banchetti per i più altolocati e le fucine dei fabbri lavoravano tutta la notte. Mentre si scommetteva e si giocava a dadi, capitavano risse con incidenti raccapriccianti – un cranio rotto, un occhio perso. Per celebrare i loro campioni nella giostra accorrevano donne di buon nome e altre senza nessuna reputazione.

I rischi, la gara, i premi mantenevano la concentrazione sul campo di gara. Le poste in gioco erano notevoli, il vincitore otteneva in premio il perdente e il suo cavallo come ostaggi. E per riscattare questi ostaggi dei feudi cambiavano dimensione, oppure la vittima cadeva nelle mani degli usurai, dando come garanzia i suoi uomini, oppure anche se stesso nei casi più estremi. In punta di lancia si perdevano e si costruivano fortune, dopo la giostra in molti non riuscivano a cavalcare fino a casa.[139]

I mercanti, quindi, non solo fornivano i materiali che rendevano le fiere possibili; poiché i cavalieri sconfitti tecnicamente dovevano la loro vita al vincitore, i mercanti, in qualità di usurai, finirono per fare ottimi affari vendendo i possedimenti dei perdenti che dovevano riscattare la propria vita. Alternativamente, un cavaliere poteva prendere a prestito una grossa somma per vestirsi magnificamente, sperando d'impressionare qualche ragazza di buona reputazione (e un'ottima dote) con le proprie vittorie; altri

ricorrevano ai prestiti per finanziare le dissolutezze e il gioco d’azzardo che sempre accompagnavano questi eventi. I perdenti finivano col dover vendere le armature e i cavalli, con il pericolo poi che diventassero banditi, incitassero ai pogrom (se i loro creditori erano ebrei) oppure, se possedevano delle terre, mettessero delle nuove tasse sui loro sfortunati sudditi.

Altri si davano alla guerra, che d’altro canto spingeva per la creazione di nuovi mercati.[140] In uno degli incidenti peggiori di questo tipo avvenuto nel novembre 1199, un ampio gruppo di cavalieri riuniti al castello di Écry, nella Champagne, per un torneo sponsorizzato da Teobaldo, il figlio di Enrico, fu preso da grande fervore religioso e abbandonò i giochi, giurando di riconquistare la Terra Santa. La nuova armata crociata commissionò ai veneziani una flotta per il trasporto, offrendo in cambio la metà dei profitti della spedizione. Infine, anziché raggiungere la Terra Santa, i crociati finirono a saccheggiare la (molto più ricca) città cristiana ortodossa di Costantinopoli, dopo un lungo e sanguinoso assedio. Un conte fiammingo di nome Baldovino fu proclamato «Imperatore latino di Costantinopoli», ma il tentativo di governare una città largamente distrutta e saccheggiata di tutte le cose di valore si rivelò un fallimento e in breve tempo lui e i suoi vassalli finirono vittime di gravi problemi finanziari. In una sorta di versione ingigantita di quello che succedeva su piccola scala in molti tornei, alla fine si ridussero a strappare il metallo dai tetti delle chiese e a vendere le reliquie sacre per ripagare i loro creditori veneziani. Nel 1259, Baldovino si ridusse al punto di chiedere un prestito offrendo a garanzia il figlio, che venne portato a Venezia in pegno.[141]

Tutto questo non risponde veramente alla domanda riguardo le origini dell’immagine del cavaliere solitario, errante, sempre in viaggio nelle foreste di una mitica Albione, dedito a sfide con i rivali e alle prese con orchi, spettri, maghi e belve misteriose? Ma ora la risposta dovrebbe essere chiara. In realtà, si tratta solo di un’immagine sublimata e romanticizzata dello stesso mercante viaggiatore: uomini che dopotutto partivano per viaggi solitari, in mezzo a foreste e zone selvagge, il cui esito era tutt’altro che scontato.[142]

E cosa dire del Graal, l'oggetto misterioso che tutti i cavalieri erranti andavano cercando? Stranamente, Richard Wagner, il compositore del *Parsifal*, suggerì inizialmente che il Graal era un simbolo ispirato dalle nuove forme della finanza.[143] Mentre gli eroi delle epiche antecedenti si adoperavano e combattevano per ottenere dei mucchi d'oro e d'argento molto concreti – il tesoro dei nibelunghi – questi nuovi cavalieri, figli della nuova economia commerciale, andavano in cerca di forme di valore puramente astratte. Dopotutto, nessuno sapeva precisamente cosa fosse il Graal. Anche le epiche discordano su questo punto: talvolta è un'armatura, altre un calice, o ancora una pietra (Wolfram von Eschenbach lo immaginava come un gioiello incastonato sull'elmo di Lucifero in una battaglia risalente alla notte dei tempi). In un certo senso la sua forma non è importante. Il punto è che il Graal è qualcosa di invisibile, intangibile, ma allo stesso tempo infinito, di valore incommensurabile, con tutto al suo interno, capace di far fiorire le paludi, di sfamare il mondo, di fornire sostegno spirituale e guarire le ferite. Marc Shell ha addirittura suggerito che la sua rappresentazione migliore sia un assegno in bianco, il massimo dell'astrazione finanziaria.[144]

Che cosa fu dunque il Medioevo?

Ciascuno di noi è quindi un complemento di uomo, in quanto è stato tagliato – come avviene ai rombi – di uno in due: ciascuno, dunque, cerca sempre il proprio complemento.

PLATONE, *Simposio*

In una cosa Wagner si sbagliava: l'introduzione di strumenti finanziari astratti non indicava che l'Europa stesse uscendo dal Medioevo, ma piuttosto che ci stesse finalmente entrando, in ritardo.

Eppure Wagner non ha colpe per il suo errore. Qui quasi tutti sbagliano, perché le istituzioni e le idee più propriamente medievali arrivarono così tardi in Europa che tendiamo a scambiarle con i

primi segni della modernità. Lo abbiamo già visto con le lettere di cambio, diffuse in Oriente già nell'VIII e nel IX secolo, che giunsero in Europa solo dopo alcune centinaia di anni. Le università indipendenti, forse la quintessenza delle istituzioni medievali, sono un altro buon esempio. Nalanda fu fondata nel 427 d.C., c'erano istituzioni indipendenti di alta istruzione in tutta la Cina e in tutto il Vicino Occidente (dal Cairo a Costantinopoli) secoli prima della fondazione delle università di Oxford, Parigi e Bologna.

Se l'Età assiale fu il periodo del materialismo, il Medioevo fu soprattutto l'età della trascendenza. Nella maggior parte dei casi, al collasso degli antichi imperi non seguì la fondazione di nuovi.[145] Invece, quelli che un tempo erano dei movimenti popolari di stampo sovversivo furono catapultati nello status di istituzioni dominanti. La schiavitù si fece più rara o scomparve, il livello generale di violenza diminuì. Assieme al commercio s'intensificarono le innovazioni tecnologiche; la maggior velocità delle scoperte scientifiche portò più possibilità di movimento non solo per sete e spezie, ma anche per persone e idee. Il fatto che i monaci della Cina medievale potessero dedicarsi alla traduzione di antichi testi in sanscrito e che gli studenti delle madras dell'Indonesia dibattessero di termini legali in arabo, è una testimonianza del cosmopolitismo dell'epoca.

L'immagine del Medioevo come «età della fede» – e quindi di cieca obbedienza verso l'autorità – è un retaggio dell'Illuminismo francese. Di nuovo, quest'idea ha senso solamente se si pensa al «Medioevo» come qualcosa che avvenne primariamente in Europa. Non solo il Lontano Occidente era un luogo incredibilmente violento per gli standard mondiali, anche la Chiesa cattolica era estremamente intollerante. Per esempio, è difficile trovare parallelismi con la caccia alle «streghe» o i massacri di eretici nell'India, nella Cina o nell'islam medievali. Era più diffuso lo stile di vita che prevalse in alcuni periodi della storia cinese, dov'era perfettamente accettabile che uno studioso abbracciasse il taoismo in gioventù, diventasse confuciano da adulto per poi passare al buddhismo al momento della pensione. Se il pensiero medievale ha un'essenza, questa non va ricercata nella cieca obbedienza

all’autorità, quanto piuttosto nella caparbia insistenza nel sostenere che i valori che governano la vita quotidiana – in particolare quelli del tribunale e del mercato – sono confusi, errati, illusori o perversi. I veri valori vanno cercati altrove, in uno spazio che non può essere direttamente percepito, ma a cui ci si può avvicinare solo tramite lo studio o la contemplazione. Però tutto ciò a sua volta conferì un’infinita problematicità alle tematiche della contemplazione e della conoscenza. Consideriamo per esempio questo grande enigma, su cui dibattevano tanto i filosofi musulmani quanto quelli cristiani ed ebrei: cosa significa dire che possiamo conoscere Dio solo attraverso le facoltà della nostra Ragione, ma che al contempo questa stessa Ragione appartiene a Dio? I filosofi cinesi si stavano dedicando a dilemmi simili quando chiedevano «Siamo veramente noi a leggere i classici o sono i classici a leggerci?». Quasi tutti i grandi dibattiti intellettuali del tempo in qualche modo si rivolgevano a questa questione. Sono le nostre menti a creare il mondo o è il mondo a creare la mente?

Possiamo vedere la stessa tensione tra le due teorie predominanti sulla moneta. Aristotele aveva sostenuto che oro e argento non avevano alcun valore intrinseco e che quindi la moneta era solo una convezione sociale, inventata dalle comunità umane per facilitare lo scambio. Poiché «nasce per accordo, con i nostri poteri possiamo modificarla o renderla inutile», se tutti decidessimo che questo è ciò che vogliamo fare.[146] Questa tesi non ebbe molto seguito nell’atmosfera di materialismo intellettuale dell’Età assiale, ma durante il tardo Medioevo era entrata nel senso comune. Ghazali fu tra i primi a sposarla. A modo suo si spinse anche oltre, affermando che il fatto che l’oro non abbia alcun valore intrinseco è la base del suo valore come moneta, poiché la stessa mancanza di valore intrinseco è quello che gli permette di «governare» la misura e di regolare il valore delle altre merci. Ma allo stesso tempo Ghazali negava che la moneta fosse una convenzione sociale. Ci è stata data da Dio.[147]

Ghazali era un mistico, politicamente conservatore, quindi si potrebbe argomentare che in definitiva abbia evitato di trarre le implicazioni più radicali delle sue idee. Ma qualcuno potrebbe

anche chiedersi se davvero sostenere che la moneta sia una convezione sociale arbitraria fosse poi una posizione così radicale durante il Medioevo. Dopotutto, quando i pensatori cristiani e cinesi sostennero questa tesi, fu quasi sempre un modo per dire che la moneta era qualunque cosa che il re o l'imperatore decidesse essa fosse. In questo senso, la posizione di Ghazali è perfettamente in linea con il desiderio, diffuso nel mondo islamico, di proteggere il mercato dalle interferenze politiche, affermando che lo scambio dovesse avvenire sotto l'egida delle autorità religiose.

Il fatto che la moneta medievale avesse forme così astratte e virtuali – assegni, bastoncini di credito, lettere di cambio – significava che domande come questa («cosa vuol dire che la moneta è un simbolo?») arrivavano al cuore delle questioni filosofiche dell'epoca. Nella storia della stessa parola «simbolo» possiamo vederlo meglio che in qualunque altro esempio. Qui incontriamo dei parallelismi straordinari, davvero stupefacenti.

Quando Aristotele sosteneva che la moneta fosse una mera convezione sociale, il termine da lui usato era *symbolon* – da cui deriva il nostro «simbolo». *Symbolon* originariamente era la parola greca per bastoncino di credito – un oggetto spezzato a metà per siglare un contratto o un accordo, oppure ancora inciso e rotto per registrare un debito. Quindi il nostro termine «simbolo» deriva originariamente da oggetti che venivano rotti per registrare un qualche tipo di contratto di debito. Già questo è abbastanza sorprendente. Ma la cosa veramente notevole è che il termine cinese contemporaneo per «simbolo», *fu* oppure *fu hao*, ha quasi la stessa origine.[148]

Iniziamo dal termine greco *symbolon*. Due amici seduti a cena possono creare un *symbolon* se prendono qualche tipo di oggetto – un anello, un osso, una stoviglia – e lo rompono a metà. In seguito, se a uno dei due servirà l'aiuto dell'altro, le due metà potranno essere ricongiunte per ricordare l'amicizia. Gli archeologi hanno trovato centinaia di tavolette rotte come testimonianza di amicizia di questo tipo ad Atene, spesso fatte d'argilla. Successivamente la rottura di queste tavolette divenne un modo per siglare i contratti, che avveniva di fronte a testimoni.[149] La stessa parola era anche

usata per indicare gettoni di ogni sorta: quelli che venivano consegnati ai giurati ateniesi per permettergli di votare, ma anche i biglietti per entrare a teatro. Poteva anche essere usata per riferirsi alla moneta, ma solo se non aveva alcun valore intrinseco: monete di bronzo il cui valore dipendeva solo dai costumi locali.[150] Indicando dei documenti scritti, un *symbolon* poteva anche essere un passaporto, un contratto o una ricevuta. Per estensione, il termine venne a significare auspicio, presagio, sintomo e infine simbolo, nella sua accezione odierna.

Sembra che la strada che ha portato a questo significato abbia due direttrici. Aristotele insisteva sul fatto che qualunque oggetto potesse essere un bastoncino di credito; l'importante era che si potesse rompere a metà. Lo stesso vale per il linguaggio: le parole sono suoni che aoperiamo per fare riferimento a oggetti o idee, ma la relazione tra suono e oggetto è arbitraria: per esempio, non c'è nessuna ragione particolare per cui nella lingua inglese si usi «dog» per riferirsi a un animale e «god» per riferirsi a una divinità anziché il contrario. L'unica ragione di questa scelta è una convenzione sociale: un accordo tra tutte le persone di quella lingua che questo suono si riferisce precisamente a quella cosa. In tal senso, tutte le parole sono frutti arbitrari di un accordo.[151] Ovviamente lo stesso si può dire anche della moneta – per Aristotele tutto il denaro, anche l'oro, è un *symbolon* – una convenzione sociale – non solo le monete di bronzo senza valore intrinseco a cui il valore viene assegnato da un accordo collettivo.[152]

Tutto ciò entrò a far parte del senso comune nel XIII secolo di san Tommaso d'Aquino, nel quale i governanti potevano cambiare il valore della moneta semplicemente promulgando un decreto. Eppure, le teorie medievali dei simboli hanno preso meno da Aristotele che dalle religioni misteriche dell'antichità, dove con *symbolon* ci si riferiva a certe formule criptiche o a dei talismani che solo gli iniziati potevano capire.[153] Da qui passò poi a indicare un segno concreto, percepibile ai sensi, che può essere compreso solo mettendolo in relazione a qualche realtà nascosta interamente oltre il dominio dell'esperienza sensoriale.[154]

Il teorico dei simboli il cui lavoro fu più letto e considerato nel

Medioevo fu un mistico cristiano di origini greche che visse nel VI secolo, il cui nome è andato perso nella storia, ma noto con lo pseudonimo di Dionigi l'Areopagita.[155] Dionigi riprese la nozione di simbolo nel contesto del grande problema intellettuale del suo tempo: com'è possibile che gli umani abbiano conoscenza di Dio? Come possiamo noi, con la nostra conoscenza confinata a quello che i nostri sensi possono percepire dell'universo materiale, avere cognizione di un essere la cui natura è assolutamente aliena al mondo materiale – «l'infinito dietro alle cose» per usare le sue parole, «l'unità dietro all'intelligenza»?[156] Sarebbe impossibile, se non fosse che Dio, essendo onnipotente, può fare tutto, e quindi, come mette a disposizione il suo corpo nell'eucarestia, così può rivelarsi alle nostre menti attraverso un'infinita varietà di forme materiali. È interessante notare che Dionigi ammonisce che non possiamo iniziare a capire il funzionamento dei simboli finché non ci liberiamo dal pregiudizio secondo cui è probabile che le cose divine siano belle. Probabilmente le immagini di angeli luminosi e carri celesti sono solo fonte di confusione, poiché ci portano a pensare che il paradiso sia effettivamente così, ma in realtà non possiamo affatto sapere com'è il paradiso. I simboli efficaci, invece, come i *symbola* originali, sono oggetti familiari scelti apparentemente a caso: spesso sono cose brutte, ridicole, oggetti la cui incongruità ci ricorda il fatto che *non* sono Dio; ma anche che Dio «trascende ogni materialità», pur se, in un certo senso, anche questi oggetti sono Dio.[157] Ma l'idea che i simboli siano la testimonianza di un accordo tra uguali è andata interamente persa. I simboli sono invece dei doni assoluti, liberi e gerarchici, offerti da un essere così al di sopra di noi che ogni pensiero di reciprocità, debito o obbligazione reciproca è semplicemente inconcepibile.[158]

Confrontiamo la definizione del dizionario greco con questa, presa da un dizionario cinese:

FU essere d'accordo, riscontrare. Le due parti di una ricevuta.

– Evidenza; prova d'identità, credenziali; Adempiere a una promessa, mantenere la parola data; Riconciliare; Il mutuo accordo tra la designazione divina e gli affari umani; Una conta, un conto; Un sigillo o timbro imperiale; Una garanzia, una commissione,

credenziali; Che combaciano come due metà di una ricevuta, essere totalmente d'accordo; Figure magiche disegnate dai preti taoisti; Un simbolo, un segno [...].[159]

L'evoluzione è quasi esattamente identica. Come i *symbola*, i *fu* possono essere bastoncini di credito, contratti, sigilli ufficiali, garanzie, passaporti o credenziali. Come promesse, possono rappresentare un accordo, un contratto di debito o anche una relazione feudale di vassallaggio – infatti un signorotto che decidesse di diventare il vassallo di un altro signore suggellerebbe l'accordo spezzando un bastoncino, come se stesse prendendo a prestito del denaro o del grano. Il tratto comune sembra essere un contratto tra due parti, inizialmente sullo stesso piano, dove uno sceglie di diventare subordinato dell'altro. In seguito, a fronte di una maggior centralizzazione dello stato, abbiamo testimonianze principalmente di *fu* usati dai funzionari come modo per trasmettere ordini: il funzionario avrebbe preso con sé la metà sinistra quando veniva mandato in servizio in qualche provincia, poi, qualora l'imperatore avesse avuto la necessità di mandargli un ordine particolarmente importante, egli avrebbe inviato la metà destra col messaggero, in modo che il funzionario potesse assicurarsi che quella era effettivamente la volontà dell'imperatore.[160] Abbiamo già visto come sembra che la cartamoneta si sia sviluppata dalle versioni cartacee di questi bastoncini di debito, prima spezzati e metà e poi riuniti. Ovviamente, per i pensatori cinesi, l'idea di Aristotele per cui la moneta è solamente una convenzione sociale non era affatto radicale, anzi rappresentava la norma. Moneta era qualunque cosa l'imperatore decidesse. Tuttavia anche in questo caso c'era un piccola clausola, come si può vedere nella definizione poco sopra, che *fu* potesse anche riferirsi a un «accordo reciproco tra la volontà divina e gli affari umani». Esattamente come i funzionari venivano nominati dall'imperatore, in definitiva l'imperatore stesso era eletto da una forza superiore e poteva governare in modo efficace solo finché manteneva questo mandato; questo è il motivo per cui i presagi propizi erano chiamati *fu*, segno che il cielo approvava l'imperatore, come i disastri naturali erano segni di

disapprovazione.[161]

Qui le idee cinesi si avvicinano un po' a quelle cristiane. Ma c'è una differenza cruciale nella concezione cinese del cosmo: poiché non vi era alcuna enfasi su una distanza incolmabile tra il nostro mondo e quello nascosto dietro di esso, le relazioni contrattuali con le divinità non erano affatto fuori questione. Ciò è vero soprattutto nel taoismo medievale, nel quale i monaci prendevano i voti attraverso una cerimonia chiamata «rottura del bastoncino», strappando a metà un foglio di carta che rappresentava il contratto con il paradiso.[162] Lo stesso si può dire dei talismani che un adepto poteva ricevere dal suo maestro, anche loro chiamati *fu*. Questi erano letteralmente dei bastoncini di credito: l'adepto ne conservava una metà, mentre si diceva che l'altra metà rimanesse alle divinità. Questi talismani *fu* prendevano la forma di diagrammi, che rappresentavano una forma di scrittura celeste, comprensibile solo alle divinità, che si impegnavano ad assistere il possessore del talismano, spesso dandogli la possibilità di chiamare delle armate divine per poter combattere i demoni, curare i malati o avere altri poteri miracolosi. Ma questi talismani potevano diventare anche degli oggetti di contemplazione, come i *symbola* di Dionigi, attraverso i quali la mente era in grado di raggiungere qualche conoscenza del mondo invisibile celato dietro quello materiale in cui viviamo.[163]

Molti dei simboli visuali più noti che derivano dalla Cina medievale possono essere ricondotti a talismani di questo tipo: il simbolo del fiume, o anche il simbolo di yin e yang che pare derivi da questo.[164] Guardando il simbolo di yin e yang è abbastanza facile immaginare una parte destra e una parte sinistra (a volte chiamate anche «maschio» e «femmina») di un bastoncino di credito.

Usando un bastoncino di credito, viene meno la necessità dei testimoni: se le due superfici combaciano, allora tutti sanno che il contratto è stato effettivamente stipulato. È il motivo per cui Aristotele li vedeva come sostituti delle parole: la parola A corrisponde al concetto B, perché secondo un tacito accordo ci comportiamo come se vi corrispondesse. L'aspetto sorprendente dei bastoncini di credito è che, anche se inizialmente creati per

testimoniare amicizia e solidarietà, in quasi tutti gli esempi successivi l'accordo tra le due parti serve a stabilire una relazione di disuguaglianza: di debito, di obbligazione, oppure di subordinamento agli ordini di qualcuno. Questo a sua volta ha reso possibile l'uso della metafora per la relazione tra il mondo materiale e un altro mondo, più importante, che in definitiva dà il suo significato al mondo materiale. Le due parti sono uguali. Eppure ciò che creano è l'assoluta differenza. Quindi, per un mistico cristiano medievale, come per un mago cinese dello stesso periodo, i simboli potevano essere letteralmente dei frammenti di paradiso – anche se, per il mistico cristiano, questi fornivano un linguaggio che permetteva di avere un'intuizione di esseri con cui era impossibile interagire, mentre, per il mago cinese, mettevano a disposizione uno strumento per interagire, anche in modo pratico, con esseri il cui linguaggio era impossibile da comprendere.

A un certo livello, tutto ciò è solo un'altra versione del dilemma inevitabile quando si cerca di reimmaginare il mondo attraverso il debito – quel peculiare accordo con cui due esseri uguali decidono di non essere più uguali per un periodo di tempo, per ritornare paritari dopo la scadenza. Eppure, il problema acquistò una particolare salienza durante il Medioevo, quando l'economia si spiritualizzò. Come oro e argento migrarono verso i luoghi sacri, dovunque le transazioni quotidiane si svolsero primariamente attraverso il credito. Inevitabilmente, le questioni sulla ricchezza e sui mercati divennero questioni sul debito e sulla moralità, le quali a loro volta portarono a un dibattito sulla natura del nostro posto nell'universo. Come abbiamo visto, le soluzioni variavano considerevolmente. In Europa e in India si assistette a un ritorno alla gerarchia: la società divenne un insieme ordinato di sacerdoti, guerrieri, mercanti e contadini (oppure, nella cristianità, solo di sacerdoti, guerrieri e contadini). Le relazioni di debito tra persone di due ordini diversi furono considerate pericolose, perché implicavano un'uguaglianza potenziale e spesso portavano a scoppi di violenza. In Cina, al contrario, il principio del debito spesso divenne il principio organizzatore del cosmo: debito karmico, debito di allattamento, contratti di debito tra esseri umani ed entità celesti.

Dal punto di vista delle autorità, tutto questo portava a degli eccessi, potenzialmente vaste concentrazioni di capitale che potevano sbilanciare l'intero ordine sociale. Era responsabilità del governo intervenire costantemente per garantire un funzionamento equo e senza intoppi del mercato, evitando scoppi di malcontento popolare. Nel mondo islamico, dove i teologi sostenevano che Dio ricreasse l'intero universo a ogni istante, le fluttuazioni del mercato erano invece viste semplicemente come un'altra manifestazione della volontà divina.

L'aspetto sorprendente è che, alla fine, la condanna confuciana e la celebrazione islamica del mercante portarono allo stesso risultato: società prosperose con mercati vivaci, ma dove i vari elementi non riuscirono mai a combinarsi in modo da creare le grandi banche commerciali e le grandi aziende industriali che sarebbero diventate il segno distintivo del capitalismo moderno. Il caso dell'islam è particolarmente singolare. Certo, il mondo islamico produsse figure che si possono unicamente qualificare come capitalistiche. Ci si riferiva ai mercanti più importanti come *sāhib al-māl*, «possessori di capitale», e i giuristi parlavano liberamente della creazione e dell'espansione di fondi di investimento. All'apogeo del califfato, alcuni di questi mercanti possedevano milioni di dinari ed erano sempre alla ricerca di investimenti redditizi. Perché da questo mondo non è emerso nulla di simile al capitalismo moderno? Io sottolinerei due fattori. In primo luogo, pare che i mercanti islamici prendessero sul serio l'ideologia del libero mercato. Il mercato non cadeva sotto la diretta supervisione del governo; i contratti erano stipulati tra individui, idealmente «con una stretta di mano e uno sguardo al paradiso», quindi onore e credito divennero largamente indistinguibili. Tutto ciò è inevitabile: non si può avere concorrenza assassina quando non c'è nessuno a impedire alla gente di tagliarsi letteralmente la gola. In secondo luogo, l'islam prese seriamente anche il principio che i profitti sono una remunerazione del rischio, principio che in seguito venne inserito nella teoria economica classica, ma che si può osservare solo in parte nella pratica. Si assumeva che le imprese commerciali fossero delle avventure, nel senso piuttosto letterale del termine, in cui i mercanti affrontavano i

pericoli delle tempeste e del naufragio, oppure di nomadi selvaggi, foreste, steppe e deserti, stranieri dalle abitudini esotiche e imprevedibili, governi arbitrari. Gli strumenti finanziari costruiti per evitare questi rischi erano considerati empi. Era una delle obiezioni mosse contro l'usura: se si chiede un tasso d'interesse prefissato, i profitti sono garantiti. Ci si aspettava quindi che gli investitori commerciali prendessero parte al rischio d'impresa. Ciò rese impossibile l'utilizzo di molte delle forme di finanziamento e assicurazione che in seguito si svilupparono in Occidente.[165]

Sotto questo aspetto i monasteri buddhisti della Cina all'inizio del Medioevo rappresentano l'estremo opposto. I Tesori Inesauribili erano inesauribili proprio perché, prestando continuamente a interesse e senza mai toccare il capitale, potevano effettivamente garantirsi degli investimenti privi di rischio. Questo era il loro scopo. In tal modo, il buddhismo, contrariamente all'islam, produsse qualcosa di molto simile a quelle che noi oggi chiamiamo «società finanziarie» – delle entità che, attraverso un'affascinante finzione giuridica, sono considerate persone, proprio come gli esseri umani, ma immortali; non devono attraversare tutti i problemi del matrimonio, dei figli, della vecchiaia e della morte. In termini propriamente medievali, persone molto simili ad angeli.

Legalmente, la nostra nozione di *corporation* è in gran parte un prodotto del Medioevo europeo. L'idea della società come «persona fittizia» (*persona ficta*) – una persona che, come scrive Maitland, il grande storico giuridico britannico, «è immortale, può chiamare ed essere chiamata in giudizio, possiede delle terre, ha un suo sigillo, emana dei regolamenti per le persone fisiche di cui è composta»[166] – è nata nel diritto canonico con papa Innocenzo IV nel 1250. Le prime entità a godere di questo status furono i monasteri – ma anche università, chiese, municipalità e gilde.[167]

In realtà, l'idea della società come un essere angelico non è mia. L'ho presa a prestito dal grande medievalista Ernst Kantorowicz, il quale notò che tutto questo succedeva proprio al tempo in cui Tommaso d'Aquino stava sviluppando l'idea secondo cui gli angeli sono semplicemente la personificazione delle idee platoniche.[168]

Infine il collettivo personificato dei giuristi, che giuridicamente erano una specie immortale, mostrava tutte le caratteristiche normalmente attribuite agli angeli. Gli stessi giuristi riconoscevano una certa somiglianza tra le loro astrazioni e gli esseri angelici. A riguardo, si potrebbe dire che il mondo del pensiero politico e giuridico del tardo Medioevo iniziò a essere popolato da corpi angelici immateriali, grandi e piccoli: erano invisibili, immortali, sempiterni, senza età e talvolta anche ubiqui; ed erano dotati di un *corpus intellectuale* o *mysticum* perfettamente equiparabile con i «corpi spirituali» degli esseri celestiali.[169]

Vale la pensa sottolineare tutto ciò perché, mentre noi siamo abituati a pensare che ci sia qualcosa di naturale o di inevitabile nell'esistenza delle società, in termini storici queste sono delle creature strane, esotiche. Nessuna delle grandi tradizioni s'è inventata niente di simile.[170] Sono il contributo più propriamente europeo all'infinita proliferazione di entità metafisiche che caratterizzò il Medioevo, oltre che il più duraturo.

Ovviamente le società sono molto cambiate nel tempo. Le corporazioni medievali possedevano proprietà e spesso erano coinvolte in complicati contratti finanziari, ma non erano affatto imprese dedite alla ricerca del profitto in senso moderno. Forse non è affatto sorprendente che le istituzioni che più si avvicinavano a questa definizione fossero gli ordini monastici – soprattutto i cistercensi –, i cui monasteri divennero piuttosto simili a quelli del buddhismo cinese, circondati da mulini e botteghe, con campi coltivati in modo commerciale da una forza lavoro di «fratelli» che effettivamente erano dei lavoratori salariati, dediti anche alla tessitura e all'esportazione della lana. Alcuni parlano addirittura di «capitalismo monastico».[171] Tuttavia, il terreno fu veramente pronto per il capitalismo solo quando i mercanti iniziarono a organizzarsi in strutture eterne per ottenere dei monopoli, legali o di fatto, ed evitare i normali rischi commerciali. Un eccellente esempio in questo senso è la Società dei mercanti avventurieri, creata da re Enrico IV a Londra nel 1407, che, nonostante il nome dall'eco romantica, era soprattutto dedita all'acquisto di lana inglese da rivendere nelle fiere delle Fiandre. Non si trattava di una moderna

società per azioni, ma piuttosto di una gilda mercantile medievale di vecchio stampo, e aveva una struttura nella quale i mercanti più anziani e facoltosi si limitavano a fare prestiti ai mercanti meno esperti, riuscendo così ad avere un controllo abbastanza forte sul commercio della lana e sostanzialmente garantirsi una buona fetta di profitti.[172] Tuttavia, quando queste compagnie cominciarono a spingersi in imprese militari d'oltremare, iniziò una nuova era della storia umana.

11. L’età dei grandi imperi capitalisti (1450-1971 d.C.)

«Undici pesos allora; e visto che non mi puoi pagare gli undici pesos, questo fa altri undici pesos – ventidue in tutto: undici per il sarape e undici perché non puoi pagare. Giusto Crisiero?»

Crisiero non sapeva far di conto, quindi per lui fu del tutto naturale dire: «Sì patrón, giusto».

Don Arnulfo era un uomo decente, onorevole. Gli altri latifondisti erano molto meno clementi con i loro peones.

«Per la camicia sono cinque pesos, giusto? Benissimo. Poiché non mi puoi pagare, sono altri cinque pesos. E poiché non mi puoi pagare, altri cinque pesos. Perché rimani in debito con me, altri cinque pesos. E visto che non riavrò mai i miei soldi, altri cinque pesos. Quindi sono cinque e cinque e cinque e cinque. Totale venti pesos. D’accordo?»

«Sì patrón, d’accordo.»

Il peon non ha altra scelta, quando ha bisogno di una camicia non ha altro posto dove andare. Può avere credito solo dal suo padrone, per cui lavora e non può lasciare questo lavoro finché deve anche un solo centesimo al padrone.

B. TRAVEN, *La carreta*

L’epoca che iniziò con quella che siamo abituati a chiamare «età delle esplorazioni» fu caratterizzata da così tanti aspetti genuinamente nuovi – la scienza moderna, il capitalismo, l’Umanesimo, lo stato-nazione – che descriverla semplicemente come un’altra svolta del ciclo della storia potrebbe sembrare strano. Tuttavia, dalla prospettiva che sto sviluppando in questo libro, è proprio così.

L’era inizia intorno al 1450 con l’abbandono delle monete virtuali e dell’economia creditizia, con un ritorno all’oro e all’argento. Il successivo flusso di metalli preziosi dalle Americhe

velocizzò immensamente il processo, dando avvio in Europa occidentale alla «rivoluzione dei prezzi» che rivoltò la società da capo a piedi. Inoltre, il ritorno alla tesaurizzazione fu accompagnato dalla rinascita di tutta una serie di istituzioni che durante il Medioevo erano state largamente soppresse oppure tenute a bada: vasti imperi ed eserciti di professione, guerre predatorie su larga scala, usura senza vincoli e servitù per debiti, ma anche filosofie materialiste, una nuova ventata di creatività filosofica e scientifica – persino il ritorno della schiavitù legalizzata. Non si trattò di una semplice ripetizione dell'Età assiale. Le caratteristiche di quel periodo riapparvero, ma vennero coniugate in modo completamente nuovo.

Il Quattrocento fu un periodo particolare nella storia europea. Fu un secolo di continue catastrofi: le grandi città erano regolarmente decimate dalla Morte Nera; l'economia commerciale stagnava e in alcune zone collassò completamente; intere città finirono in bancarotta, facendo default sul loro debito; la classe dei cavalieri si contese quanto rimaneva, lasciando gran parte delle campagne devastata da una guerra endemica. La cristianità era in difficoltà anche in termini geopolitici, con l'Impero ottomano che non solo si assicurava quanto era rimasto di Bisanzio, ma costantemente premeva in direzione dell'Europa centrale, tanto per mare quanto per terra.

Allo stesso tempo, dalla prospettiva di molti contadini e di molti lavoratori urbani, i tempi non potevano essere migliori. Uno degli effetti perversi della peste bubbonica, che uccise circa un terzo della forza lavoro europea, fu che i salari aumentarono in maniera impressionante. Non successe in modo immediato, ma ciò fu a causa delle prime reazioni delle autorità, che fecero passare leggi per congelare i salari o addirittura per legare di nuovo i contadini liberi alla terra. Questi sforzi si scontrarono con una decisa resistenza, che culminò in una serie di rivolte popolari in tutta Europa. I tumulti furono soppressi, ma le autorità furono costrette al compromesso. In breve tempo, nelle mani delle persone comuni stava arrivando così tanto denaro che i governi dovettero iniziare a introdurre legislazioni che vietassero alle persone di bassa estrazione sociale di

indossare seta ed ermellino, e limitarono i giorni di festa, che in molte città e in molte parrocchie occupavano un terzo dell'anno, talvolta addirittura la metà. Infatti, il quindicesimo secolo è considerato il culmine della festosità medievale, con i suoi carri allegorici e i suoi dragoni, le sue danze e le birre, i suoi Abati dell'Irragionevolezza e i suoi Signori del Malgoverno.[1]

Tutto questo sarebbe stato distrutto nei secoli successivi. In Inghilterra, la vita festosa fu sistematicamente attaccata dai riformatori puritani; in seguito finì ovunque nel mirino dei riformatori, tanto cattolici quanto protestanti. Allo stesso tempo, la sua base economica fondata sulla prosperità popolare si dissolse.

Le cause di questi avvenimenti sono state argomento d'intenso dibattito storico per secoli. Questo è quanto sappiamo: la crisi iniziò con una massiccia inflazione. Tra il 1500 e il 1650, per esempio, in Inghilterra i prezzi salirono del 500 per cento, ma i salari aumentarono molto più lentamente, così che nello spazio di cinque generazioni i salari reali caddero di circa il 60 per cento. Lo stesso fenomeno si verificò in tutta Europa.

Perché? La spiegazione più accreditata, fin dalla tesi di un avvocato francese chiamato Jean Bodin, proposta per la prima volta nel 1568, era collegata al forte influsso di oro e argento che invase l'Europa dopo la conquista del Nuovo Mondo. La tesi di Bodin diceva che in risposta al crollo del valore dei metalli preziosi, il prezzo di tutto il resto arrivò alle stelle, mentre i salari non riuscivano a tenere il passo.[2] Ci sono prove a supporto di questa tesi. Il culmine della prosperità popolare intorno al 1450 corrispose al periodo in cui i metalli preziosi, e quindi le monete, erano particolarmente scarsi.[3] La mancanza di contanti sconvolse soprattutto il commercio internazionale; negli anni sessanta del Quattrocento si ritrovano storie di navi cariche di merci costrette a tornare indietro dai maggiori porti commerciali, perché nessuno aveva le monete per comprarle. Il problema iniziò a capovolgersi nel resto del secolo, con un'improvvisa accelerazione dell'estrazione di argento in Sassonia e in Tirolo, seguita dall'apertura di nuove rotte marittime verso la Costa d'Oro in Africa occidentale. Poi arrivarono le conquiste di Cortés e Pizarro. Tra il 1520 e il 1640, tonnellate e

tonnellate di oro e argento estratti in Messico e Perú vennero trasportate nei galeoni spagnoli attraverso l’Atlantico e il Pacifico.

Il problema di questa tesi convenzionale è che molto poco di quell’oro e di quell’argento rimase a lungo in Europa. Gran parte dell’oro finì nei templi indiani, mentre la stragrande maggioranza dell’argento finì per affluire verso la Cina. Il ruolo della Cina qui è cruciale. Se vogliamo veramente capire le origini dell’economia-mondo moderna, non dobbiamo affatto partire dall’Europa. La storia veramente importante fu che la Cina abbandonò la moneta cartacea. Poiché in pochi la conoscono, vale la pena raccontarla brevemente.

Dopo aver conquistato la Cina nel 1271, i mongoli mantennero il sistema della cartamoneta, facendo addirittura alcuni tentativi occasionali (e solitamente disastrosi) di introdurlo in altre parti dell’impero. Tuttavia, nel 1368 i mongoli furono deposti da una delle grandi insurrezioni popolari cinesi, e un leader della rivolta contadina fu nuovamente insediato al potere.

Durante il loro secolo di regno, i mongoli avevano lavorato fianco a fianco con i mercanti stranieri, che divennero ampiamente detestati. In parte a seguito di ciò, i ribelli ascesi al potere, ora noti come dinastia Ming, divennero sospettosi di ogni forma di commercio e promossero la visione romantica della comunità agraria autosufficiente. Ciò ebbe alcune sfortunate conseguenze. Da una parte, implicava il mantenimento del vecchio sistema di tassazione mongolo, in cui le imposte erano pagate in lavoro e in beni; specialmente perché questo a sua volta si basava su un sistema di caste secondo cui i sudditi erano classificati come contadini, artigiani o soldati ed era loro vietato cambiare lavoro. Un sistema del genere si dimostrò incredibilmente impopolare. Mentre gli investimenti statali in agricoltura, strade e canali diedero il via a un boom commerciale, molto di questo commercio era tecnicamente illegale, e le tasse sul raccolto erano così alte che molti contadini indebitati iniziarono a fuggire dalle terre ancestrali.[4]

Generalmente ci si può aspettare che questa popolazione fluttuante cerchi tutto fuorché un impiego regolare nell’industria; lì, come in Europa, la maggior parte di essi preferì dedicarsi a una

combinazione di lavori saltuari, commercio ambulante, intrattenimento, pirateria o banditismo. In Cina, molti divennero cercatori d'argento. Ci fu infatti una piccola corsa all'argento, con miniere illegali che spuntavano un po' dappertutto. Presto i lingotti d'argento non coniato divennero la vera moneta dell'economia informale, al posto della cartamoneta imperiale e delle stringhe di monete di bronzo. Quando il governo tentò di chiudere le miniere illegali negli anni trenta e quaranta del Quattrocento, suscitò molte insurrezioni su base locale, con i minatori che facevano causa comune con i contadini rimasti senza terra, occupando le città più vicine e talvolta arrivando a minacciare intere province.[5]

Lo stato infine rinunciò a ogni tentativo di sopprimere l'economia informale. Prese invece una direzione completamente opposta: smise di stampare cartamoneta, legalizzò le miniere, stabilì che l'argento era la moneta ufficiale per le transazioni di larga scala e addirittura concesse alle miniere private la facoltà di produrre stringhe di moneta.[6] Questo permise a sua volta al governo di abbandonare gradualmente il sistema di tassazione del lavoro per sostituirlo con un sistema fiscale uniforme, dove le tasse erano pagabili in argento.

In alti termini, lo stato cinese era ritornato alla vecchia politica d'incoraggiamento dei mercati, intervenendo solamente per prevenire accumulazioni eccessive di capitale. In breve tempo questa politica si dimostrò incredibilmente efficace, e si verificò una vero boom dei mercati cinesi. Infatti, molti sostengono che i Ming riuscirono a conseguire qualcosa di quasi unico nella storia mondiale: in un'epoca in cui la popolazione cinese esplose, gli standard di vita migliorarono sensibilmente.[7] Il problema di questa nuova politica era che il regime doveva assicurare un abbondante afflusso di argento verso il paese, per mantenere i prezzi bassi e minimizzare il malcontento popolare – ma le miniere d'argento cinesi si esaurirono rapidamente. Negli anni trenta del secolo successivo vennero scoperte nuove vene in Giappone, ma anche queste finirono nel corso di un decennio o due. In breve tempo, la Cina dovette rivolgersi all'Europa e al Nuovo Mondo.

Ora, fin dai tempi dell'Impero romano l'Europa esportava oro e

argento verso l'Oriente: il motivo era che l'Europa non aveva mai prodotto niente che gli asiatici volessero comprare, quindi era costretta a pagare in metallo prezioso sete, spezie, acciaio e le altre importazioni. I primi anni dell'espansionismo europeo furono soprattutto tentativi di avere accesso ai beni di lusso orientali o a nuove vene d'oro e d'argento con cui pagare quelle merci. In un primo tempo, l'Europa atlantica aveva un solo vantaggio sostanziale nei confronti dei suoi musulmani: una tradizione attiva e molto avanzata di guerra navale, coltivata in secoli di conflitti nel Mediterraneo. Nel momento in cui Vasco da Gama entrò nell'Oceano Indiano nel 1498, il principio per cui i mari erano zona di commercio pacifico fu immediatamente eliminato. Le flottiglie portoghesi iniziarono a bombardare e saccheggiare ogni porto che arrivava loro a tiro, prendendo poi il controllo di punti strategici ed estorcendo denaro in cambio di protezione ai mercanti disarmati dell'Oceano Indiano, che non avevano altra scelta se volevano continuare nella loro attività senza essere molestati.

Quasi nello stesso esatto momento, Cristoforo Colombo – un genovese in cerca di una scorciatoia per arrivare in Cina – toccò terra nel Nuovo Mondo, così che l'Impero spagnolo e quello portoghese incocciarono nella più grande e inaspettata manna della storia umana: interi continenti pieni di incalcolabili ricchezze, i cui abitanti, muniti solo di armi da Età della pietra, iniziarono convenientemente a morire non appena arrivarono gli europei. La conquista di Messico e Perú portò alla scoperta di enormi nuove miniere di metallo prezioso, sfruttate sistematicamente e senza alcuno scrupolo, fino al punto di sterminare buona parte della popolazione circostante per estrarre in breve tempo quanto più tesoro possibile. Come ha recentemente messo in evidenza Kenneth Pomeranz, niente di tutto questo sarebbe stato possibile senza la domanda asiatica pressoché illimitata di metallo prezioso.

Se in particolare la Cina non avesse avuto un'economia talmente dinamica col passaggio alla base metallica per assorbire le enormi quantità d'argento estratte nel Nuovo Mondo nel corso di tre secoli, le miniere sarebbero andate in perdita rapidamente. La grossa inflazione in Europa dei prezzi denominati in argento fra il

1500 e il 1640 indica che il suo valore cadde, nonostante che l'Asia drenasse gran parte dell'offerta d'argento.[8]

Nel 1540, l'eccesso d'argento causò una caduta del suo prezzo in tutta Europa; se non fosse stato per la domanda cinese, a quel punto le miniere americane avrebbero semplicemente smesso di funzionare e l'intero progetto di colonizzazione dell'America sarebbe svanito.[9] In breve tempo, i galeoni carichi di tesoro smisero di scaricare in Europa, partendo alla volta del Corno d'Africa e procedendo verso l'Oceano Indiano con destinazione Canton. Dopo il 1571, con la fondazione della città spagnola di Manila, iniziarono ad attraversare direttamente il Pacifico. Entro la fine del XVI secolo, la Cina importava quasi cinquanta tonnellate d'argento all'anno, circa il 90 per cento dell'argento in circolazione, mentre all'inizio del XVII secolo le importazioni erano salite a 116 tonnellate annue, oltre il 97 per cento del fabbisogno cinese.[10] In cambio di questo argento la Cina dovette esportare enormi quantità di seta, porcellana e altri prodotti locali. Molti di questi prodotti cinesi finirono poi nelle nuove città del Centro e Sud America. Questo commercio con l'Asia divenne la parte più importante dell'emergente economia globale, e coloro che ne controllavano le leve finanziarie – in particolare i banchieri d'investimento italiani, olandesi e tedeschi – diventarono incredibilmente ricchi.

Ma esattamente come fece la nuova economia globale a causare il collasso degli standard di vita in Europa? Una cosa sappiamo: la causa *non* fu la disponibilità di grandi quantità di metallo prezioso per le transazioni quotidiane. Semmai, l'effetto fu opposto. Mentre le zecche europee stampavano enormi quantità di real, talleri, ducati e dobloni, che diventarono il nuovo mezzo di pagamento per il commercio dal Nicaragua al Bengala, quasi nessuna di queste monete finì nelle tasche della gente comune in Europa. Invece, abbiamo testimonianza di continue lamentele per la mancanza di liquidi. In Inghilterra:

Per gran parte del periodo Tudor il circolante monetario era così basso che la popolazione non ne aveva abbastanza per pagare le tasse, le decime e i sussidi che le erano imposti, tanto che, di volta in volta, bisognava consegnare in pagamento le stoviglie d'argento, la

cosa più simile alla moneta che la gente comune aveva a disposizione.[11]

Tutto ciò era comune in gran parte d'Europa. Nonostante il massiccio afflusso di metalli preziosi dall'America, la maggior parte delle famiglie aveva così poche monete da ridursi a fondere regolarmente l'argenteria di famiglia per pagare le tasse.

Questo succedeva perché le tasse *dovevano* essere pagare in argento. Al contrario, gran parte delle transazioni quotidiane continuava a essere regolata come nel Medioevo, attraverso varie forme di moneta creditizia: bastoncini di credito, cambiali, oppure, nelle comunità più piccole, semplicemente registrando chi era in debito con chi. Ciò che davvero causò l'inflazione fu il fatto che coloro che erano in controllo del metallo prezioso – governi, banchieri, grandi mercanti – usarono il nuovo potere per cambiare le regole, prima stabilendo che l'oro e l'argento *erano* moneta, poi introducendo nuove forme di moneta creditizia a proprio uso e consumo, mentre lentamente minavano il sistema di fiducia locale che aveva permesso alle piccole comunità di tutta Europa di funzionare anche senza moneta metallica.

Si trattò di una battaglia politica, ma anche di una disputa concettuale sulla natura della moneta. Il nuovo regime di moneta metallica poteva essere imposto solo con una violenza senza precedenti – non solo oltremare, ma anche in patria. In gran parte d'Europa, la prima reazione alla «rivoluzione dei prezzi» e alle recinzioni delle terre comuni che la accompagnò non fu molto diversa da quella che si era appena verificata in Cina: migliaia di ex contadini in fuga oppure costretti ad abbandonare i propri villaggi per diventare vagabondi o «uomini senza signore», un fenomeno che culminò in insurrezioni popolari. Tuttavia, la risposta dei governi europei fu completamente diversa rispetto al caso cinese. Le ribellioni furono schiacciate, questa volta senza nessuna concessione. I vagabondi furono intercettati e spediti nelle colonie come lavoratori forzati, o vennero reclutati negli eserciti e nelle marine coloniali – oppure messi al lavoro nelle fabbriche in patria.

Quasi tutto questo fu compiuto attraverso una manipolazione del debito. Come risultato, la stessa natura del debito divenne uno

dei principali oggetti del contendere.

Prima parte: Avarizia, Terrore, Indignazione, Debito

Sicuramente gli accademici non smetteranno mai di dibattere le ragioni della grande «rivoluzione dei prezzi» – in larga parte perché non è chiaro quali siano gli strumenti più adatti per analizzare il fenomeno. Possiamo davvero usare i metodi della scienza economica moderna, che sono stati creati per capire come funzionano le istituzioni economiche contemporanee, per descrivere le battaglie politiche che portarono alla creazione di quelle stesse istituzioni?

Non si tratta unicamente di un problema concettuale. C'è anche un pericolo morale. Adoperare quello che potrebbe sembrare un approccio macroeconomico «oggettivo» per analizzare le origini dell'economia-mondo vuol dire trattare il comportamento dei primi esploratori, mercanti e conquistatori europei come semplici risposte razionali alle nuove opportunità – come se tutti si sarebbero comportati così nella stessa situazione. Questo succede spesso usando le equazioni: esse rendono perfettamente naturale ipotizzare che, se il prezzo dell'argento in Cina è doppio rispetto al prezzo che ha a Siviglia, e gli abitanti di Siviglia possono procurarsi ampie quantità d'argento e trasportarlo in Cina, ovviamente lo faranno, anche se per portare a termine il compito dovranno distruggere intere civiltà. Probabilmente molte civiltà si sono trovate nella posizione di poter causare distruzioni simili a quelle di cui si resero colpevoli le potenze europee nel XVI e XVII secolo (la Cina Ming era un ottimo candidato potenziale), ma quasi nessuna lo fece davvero.[12]

Consideriamo, per esempio, come venivano estratti l'oro e l'argento nelle miniere americane. L'attività estrattiva iniziò quasi immediatamente dopo la caduta della capitale azteca Tenochtitlán nel 1521. Nonostante la nostra abitudine a pensare che la popolazione messicana sia stata decimata solo dalle nuove malattie introdotte dagli europei, gli osservatori contemporanei pensavano che il lavoro forzato a cui erano costretti i nativi appena conquistati

avesse giocato un ruolo altrettanto importante, se non maggiore.[13] Nel suo saggio *La conquista dell'America. Il problema dell'altro* Tzvetan Todorov offre un compendio di alcune delle descrizioni più raccapriccianti degli eventi dell'epoca, scritte principalmente da frati e sacerdoti spagnoli, i quali, anche se erano convinti che lo sterminio degli indiani seguisse la volontà divina, non riuscivano a nascondere il loro orrore davanti a scene di soldati spagnoli che provavano le loro spade sventrando passanti a caso o che strappavano i figli alle madri per darli in pasto ai cani. Forse questi atti possono essere considerati dei casi limite, non ci si dovrebbe aspettare nulla di diverso quando si garantisce la totale impunità a un gruppo di uomini pesantemente armati, spesso con un passato criminale e violento; ma i racconti su quello che succedeva nelle miniere mostrano qualcosa di molto più sistematico. Quando frate Toribio de Motolinia scrisse delle dieci piaghe che secondo lui Dio aveva mandato agli abitanti del Messico, elencò vaiolo, guerra, carestia, lavoro forzato, tasse (che obbligarono molti a vendere i propri figli agli usurai, altri invece furono torturati fino alla morte in orribili prigioni) e le migliaia di morti causate dalla costruzione della capitale. Ma soprattutto, insisteva, c'era il numero incalcolabile di morti nelle miniere:

L'ottava piaga furono gli indiani gettati nelle miniere. Prima furono presi quelli che erano già schiavi degli aztechi; poi quelli che si erano resi colpevoli di insubordinazione; infine, tutti coloro su cui fu possibile mettere le mani. Nei primi anni dopo la conquista, il commercio degli schiavi era fiorente e gli schiavi cambiavano spesso padrone: venivano impressi sul loro volto tanti segni, i quali andavano ad aggiungersi alle stigmate regie, che la loro faccia era tutta scritta, perché portava il marchio di tutti coloro che li avevano comprati e venduti.

La nona piaga fu il servizio di approvvigionamento nelle miniere, per il quale gli indiani, stracarichi di pesi, percorrevano distanze di sessanta miglia e più [...] quando non avevano più cibo, morivano nelle miniere o per la strada, perché non avevano denaro per comprarsi da mangiare e nessuno gliene dava. Alcuni rientravano a casa in condizioni tali che, di lì a poco, morivano. I

corpi di questi indiani e degli schiavi morti nelle miniere produssero tali fetide esalazioni che ne nacque una pestilenza, soprattutto nelle miniere di Oaxaca. Fino a mezza lega di distanza tutt'intorno, e lungo una gran parte della strada, non si faceva altro che camminare sui cadaveri o su mucchi di ossa, e gli stormi di uccelli e di corvi che venivano a divorarli erano così numerosi da oscurare il sole.[14]

Abbiamo testimonianza di scene simili in Perú, dove intere regioni furono spopolate a causa del lavoro forzato nelle miniere e a Hispaniola, dove gli indigeni furono completamene sterminati.[15]

Avendo a che fare con i conquistadores, non stiamo parlando di semplice avarizia, ma di un'avarizia innalzata a proporzioni mitologiche. Questo, dopotutto, è il principale motivo per cui sono ricordati. Sembrava che non ne avessero mai abbastanza. Anche dopo la conquista di Tenochtitlán o di Cuzco, quindi con l'acquisizione di ricchezze fino a quel momento inimmaginabili, quasi inevitabilmente i conquistatori si riorganizzavano per partire alla ricerca di altri tesori.

I moralisti di ogni epoca si sono scagliati contro la mancanza di limite dell'avarizia umana, come contro la nostra infinita volontà di potenza, vera o presunta. Tuttavia, quello che mostra la storia è che per quanto gli esseri umani possano essere giustamente accusati di avere la tendenza ad accusare gli altri di comportarsi come i conquistadores, pochi agiscono in prima persona in questo modo. Anche per i più ambiziosi, i nostri sogni ricordano di più la storia di Sinbad: avere una giovinezza avventurosa, guadagnando le risorse per poi ritirarsi e godere dei propri soldi e dei piaceri della vita. Ovviamente Max Weber sosteneva che l'essenza del capitalismo è la spinta a non accontentarsi mai, a cercare una costante espansione, apparsa per la prima volta nel calvinismo. Eppure i conquistadores erano buoni cattolici medievali, anche se generalmente erano scelti tra gli elementi più crudeli e scriteriati della società spagnola. Da dove veniva questo desiderio irrefrenabile di avere sempre di più?

Penso che il tornare agli inizi della conquista del Messico da parte di Hernán Cortés possa aiutarci: quali erano i suoi scopi iniziali? Cortés era emigrato nella colonia di Hispaniola nel 1504, seguendo sogni di avventura e gloria, ma per i primi quindici anni le

sue avventure consistettero principalmente nella seduzione delle mogli altrui. Ma nel 1518 riuscì, facendosi strada in modo poco ortodosso, a essere nominato comandante di una spedizione per stabilire una presenza spagnola sul continente. Come più tardi ha scritto Bernal Díaz del Castillo, che lo accompagnò, a quel tempo:

Poi si diede a pensare anche a se stesso e ad acconciarsi come prima non faceva; sul cappello si mise un pennacchio di piume, al collo una catena d'oro con la sua medaglia, e anche l'abito si fece di velluto ricamato in oro, proprio come si conveniva a un gran capitano. Per tutte queste spese non aveva molti quattrini, anzi in quell'epoca era indebitato e povero, pur avendo governo di indiani e miniere, perché, da poco sposato, aveva dovuto comperare il corredo per la sua giovane moglie. Ma alcuni mercanti suoi amici, quando seppero che era stato nominato capitano generale, gli prestarono quattromila pesos d'oro e gli diedero anche a credito altri quattromila pesos in merci con gli schiavi e le terre come garanzia. Trovati i quattrini, fece fare anche due stendardi e bandiere ricamate in oro con le armi reali e una croce da tutt'e due le parti, con una scritta che diceva: «Fratelli e compagni, seguiamo il segno della Santa Croce con fede sincera e con essa vinceremo».[16]

In altre parole, stava vivendo al di sopra dei propri mezzi, si è messo nei guai, e scelse come uno spericolato giocatore d'azzardo di tentare il tutto e per tutto. Non dobbiamo quindi sorprenderci che, quando il governatore decise di cancellare la spedizione all'ultimo minuto, Cortés abbia ignorato l'ordine, e partì con seicento uomini al seguito, offrendo a ciascuno una fetta dei profitti della spedizione. Appena toccata terra, bruciò le navi, puntando tutto sulla vittoria.

Saltiamo dall'inizio del libro di Díaz fino all'ultimo capitolo. Tre anni dopo, attraverso alcuni dei comportamenti più ingegnosi, senza scrupoli, brillanti e completamente disonorevoli mai visti in un leader militare, Cortés ottenne la sua vittoria. Dopo sei mesi di sanguinosi combattimenti casa per casa e la morte di forse centinaia di migliaia di aztechi, Tenochtitlán, una delle grandi città del mondo, giaceva in rovina. Il tesoro imperiale fu preso, quindi era arrivato il tempo per dividerlo tra i soldati che erano sopravvissuti.

Secondo Díaz, la divisione fece infuriare i militari. Gli ufficiali

si accordarono per accaparrarsi la maggior parte dell’oro, e quando il pagamento finale fu annunciato, le truppe scoprirono di avere diritto solo a una cifra che si aggirava tra i cinquanta e gli ottanta pesos pro capite. Inoltre, la maggior parte di questo pagamento fu immediatamente consegnata agli ufficiali in veste di creditori – perché Cortés stabilì che gli uomini dovessero pagare per ogni nuovo equipaggiamento di ricambio e per l’assistenza medica che avevano ricevuto durante l’assedio. La maggior parte dei soldati scoprì di aver perso denaro in questa avventura. Díaz scrive:

A ogni modo noi insistemmo perché la spartizione si facesse subito e allora venimmo a sapere che ai cavalieri sarebbero toccati ottanta pesos e ai balestrieri e fucilieri cinquanta o sessanta, non ricordo bene. Visto così, nessuno volle accettare la propria parte; si cominciò a mormorare e a dire che certamente il tesoriere aveva nascosto la parte più grossa. L’Alderete allora, per scagionarsi, disse che era stufo di imbrogli, perché Cortés non solo si prendeva dal mucchio la quinta parte come il re, ma si faceva anche pagare le spese dei cavalli ch’erano morti.[17]

In breve tempo arrivarono dei mercanti spagnoli, che vendevano prodotti per le necessità di base a prezzi incredibilmente inflazionati, causando ulteriore malcontento, fino a che:

Cortés, alla fine, stanco di sentirsi accusare e richiedere continuamente oro, decise ti togliersi d’attorno tanta gente molesta mandandola a colonizzare varie province.[18]

Questi uomini finirono a controllare intere province, gestendo l’amministrazione locale, l’imposizione fiscale e il lavoro forzato. Ciò rende un po’ più facile capire le descrizioni di indiani con il viso coperto da così tanti nomi da sembrare un assegno pieno di girate, o le miniere circondate per chilometri da corpi in decomposizione. Qui non siamo di fronte alla psicologia di un’avarizia fredda e calcolatrice, ma a un insieme molto più complesso di vergogna e giusta indignazione, unite al frenetico tentativo di far fronte a debiti che continuavano ad aumentare e ad accumularsi (quasi certamente si trattava di prestiti onerosi) e allo sdegno causato dall’idea che potessero dovere ancora qualcosa a qualcuno, dopo tutto quello che avevano passato.

E che dire di Cortés? Aveva appena fatto quella che forse è la maggior rapina della storia mondiale. Ovviamente i suoi debiti iniziali a quel punto erano insignificanti. Eppure in qualche modo riusciva sempre a indebitarsi di nuovo. I creditori avevano già iniziato a pignorare i suoi averi mentre era impegnato in una spedizione in Honduras nel 1526; al suo ritorno, scrisse all'imperatore Carlo V che le sue spese erano tali che «tutto quello che ho guadagnato non è stato sufficiente per liberarmi dalla miseria e dalla povertà, poiché al momento sono in debito per cinquecento once d'oro e non ho un peso per far fronte a queste richieste».[19] Senza dubbio era in malafede (al tempo Cortés possedeva una palazzo personale), ma dopo solo pochi anni era ridotto a impegnare i gioielli della moglie per cercare di finanziare una serie di spedizioni in California, sperando di ricostituire la sua fortuna. Quando anche queste si rivelarono un fallimento, si ritrovò così assediato dai creditori da dover tornare in Spagna per chiedere la protezione dell'imperatore in persona.[20]

Se tutto questo sembra stranamente simile alla quarta crociata, dove cavalieri indebitati saccheggiarono la ricchezza di intere città senza riuscire a liberarsi completamente dei loro creditori, c'è una ragione. Il capitale finanziario che sostenne queste spedizioni veniva quasi dagli stessi luoghi (in questo caso Genova, non Venezia, come durante le crociate). Inoltre, questa relazione, che aveva da un lato il temerario avventuriero, il giocatore d'azzardo disposto a prendersi ogni rischio, e dall'altro l'attento finanziere, le cui operazioni sono organizzate allo scopo di produrre una crescita stabile, matematica, inesorabile del reddito, è al centro del cuore di quello che oggi chiamiamo «capitalismo».

Come risultato, il nostro sistema economico odierno è sempre stato caratterizzato da un peculiare dualismo. Da molto tempo gli studiosi sono affascinati dai dibattiti delle università spagnole, come Santander, che riguardavano sia l'umanità degli indiani (avevano un'anima? Potevano avere dei diritti? Era legittimo ridurli in schiavitù con l'uso della forza?) sia il vero movente dei conquistadores (si trattava di disprezzo, repulsione o magari di qualche forma di riluttante ammirazione per l'avversario?).[21] La cosa

veramente importante è che tutto questo non contò nulla nel momento in cui si presero le decisioni fondamentali. I decisori in ogni caso non si sentivano in controllo; quelli che invece lo erano non si preoccupavano troppo dei dettagli. Ecco un esempio rivelatore: dopo i primissimi anni delle miniere d'oro e d'argento descritti da Motolinia, quando milioni di indiani furono semplicemente catturati e mandati a morire, i colonizzatori scelsero di utilizzare la servitù per debiti: il solito trucco di stabilire tasse molto alte, prestare denaro a interesse a quelli che non potevano pagarle per poi domandare che il debito fosse saldato con il lavoro. Gli emissari reali tentavano regolarmente di proibire queste pratiche, sostenendo che gli indiani a quel punto erano dei cristiani e che questi accordi violavano i loro diritti di leali sudditi della corona spagnola. Ma nonostante tutti i tentativi reali di protezione, i risultati non cambiarono. Le esigenze finanziarie ebbero la precedenza. Lo stesso Carlo V era pesantemente indebitato con i banchieri fiorentini, genovesi e napoletani, mentre l'oro delle Americhe ammontava a forse un quinto di tutte le sue entrate. Alla fine, nonostante tutto il rumore iniziale e l'indignazione morale (solitamente sincera) degli emissari del re, questi decreti vennero ignorati, oppure, nel migliore dei casi, applicati per un paio d'anni prima di finire nel dimenticatoio.[22]

Tutto questo aiuta a spiegare perché la Chiesa fosse così inflessibile nei confronti dell'usura. Non si trattava solo di un dibattito filosofico; era una questione di moralità rivale. Il denaro ha sempre il potenziale di diventare un imperativo autonomo. Se gli si permette di espandersi, può divenire rapidamente una morale così imperativa da far sembrare tutte le altre frivole al suo confronto. Per il debitore, il mondo si riduce a un insieme di potenziali pericoli, potenziali strumenti e potenziali merci.[23] Anche le relazioni umane possono diventare l'argomento di un calcolo di costi e benefici. Chiaramente questo è il modo in cui i conquistadores vedevano il mondo che si accingevano a conquistare.

Il creare strutture sociali che essenzialmente ci forzano a pensare in questo modo è caratteristica peculiare del capitalismo moderno. La struttura della società per azioni è un esempio molto

istruttivo – e non è affatto una coincidenza che le prime grandi società per azioni del mondo furono le Compagnie delle Indie inglesi e olandesi, istituzioni che avevano gli stessi scopi di esplorazione, conquista e sfruttamento che avevano motivato i conquistadores. Si tratta di una struttura costruita per eliminare tutti gli imperativi morali tranne quello del profitto. I dirigenti che prendono le decisioni possono sostenere – e lo fanno regolarmente – che, se stessero gestendo il proprio denaro, ovviamente non licenzierebbero impiegati che hanno lavorato in azienda tutta la vita una settimana prima del pensionamento, o che non scaricherebbero rifiuti tossici e cancerogeni vicino alle scuole. Eppure sono moralmente costretti a ignorare queste considerazioni, perché stanno agendo come semplici dipendenti, la cui unica responsabilità è garantire il maggior rendimento possibile all'investimento degli azionisti dell'azienda (ovviamente, a questi azionisti non è dato esprimere la loro opinione).

Figure come Cortés sono istruttive per un'altra ragione. Stiamo parlando di un uomo che nel 1521 aveva conquistato un impero e sedeva in cima a una montagna d'oro. Né aveva alcuna intenzione di dar via quell'oro – nemmeno ai suoi compagni. Cinque anni più tardi, diceva di essere un debitore insolvente. Come è stato possibile?

La risposta più ovvia sarebbe questa: Cortés non era un re, era un suddito del re di Spagna, viveva all'interno della struttura legale del regno, che stabiliva chiaramente che se uno non è capace di amministrare il proprio denaro potrebbe benissimo perderlo. Ma come abbiamo visto, in altri casi le leggi del re potevano essere ignorate. Inoltre, nemmeno i re potevano agire in completa libertà. Carlo V era continuamente indebitato, e quando suo figlio Filippo II – le cui armate stavano combattendo contemporaneamente su tre fronti diversi – tentò il vecchio trucco medievale della dichiarazione di insolvenza, tutti i suoi creditori, dal genovese Banco di san Giorgio ai Fugger e ai Welser in Germania, serrarono i ranghi, stabilendo il principio che non avrebbe ottenuto altro credito se prima non avesse iniziato a onorare i suoi impegni.[24]

Il capitale, quindi, non è semplicemente denaro. Non è

nemmeno ricchezza che può essere trasformata in denaro. E nemmeno l'uso del potere politico per avvalersi del proprio denaro per guadagnarne ancora. Cortés cercava di fare esattamente questo: secondo il classico stile dell'Età assiale, stava tentando di usare le sue conquiste per ottenere un bottino e gli schiavi da far lavorare nelle miniere, con le quali poteva pagare i soldati e finanziare nuove spedizioni di conquista. Era una formula testata e verificata. Ma per tutti gli altri conquistadores, si rivelò fonte di fallimenti spettacolari.

Questa sembra essere la grande differenza. Nell'Età assiale, la moneta era uno strumento dell'impero. Per un governante, poteva essere conveniente incoraggiare mercati in cui tutti avrebbero trattato il denaro come un fine autonomo; al tempo, i governanti possono addirittura essere arrivati a concepire l'intero apparato statale come una macchina per fare profitti; ma il denaro rimase sempre uno strumento politico. Questo è il motivo per cui in seguito al collasso degli imperi e alla smobilitazione degli eserciti il sistema poteva semplicemente disfarsi. Nel nuovo ordine capitalistico che andava affermandosi, fu garantita l'autonomia alla logica del denaro; il potere politico e quello militare furono poi gradualmente riorganizzati intorno a questa logica. Vero, si tratta di una logica finanziaria che non avrebbe mai potuto esistere senza l'appoggio iniziale di stati ed eserciti. Come abbiamo visto nel caso dell'islam medievale, in vere condizioni di libero mercato – in cui lo stato non ha un ruolo significativo nella regolamentazione del mercato, nemmeno nel far valere i contratti commerciali – non si svilupperanno dei mercati puramente competitivi, e sarebbe effettivamente impossibile riscuotere dei prestiti a interesse. In realtà, fu *solo* la proibizione islamica dell'usura a rendere possibile la creazione di un sistema economico separato dallo stato.

Martin Lutero sosteneva questa stessa tesi nel 1524, circa nello stesso periodo in cui Cortés iniziò ad avere problemi con i suoi creditori. Sarebbe molto bello, dice Lutero, immaginare che tutti potessimo vivere come veri cristiani, in accordo con i dettami del Vangelo. Ma in realtà solo molto pochi sono in grado di comportarsi in questo modo:

I cristiani sono rari in questo mondo; quindi il mondo ha

bisogno di un governo temporale forte e severo, che obblighi i malfattori a non rubare e a restituire quanto viene loro prestato, anche se un cristiano non dovrebbe domandare quanto ha dato, né sperare di riaverlo. Questo è necessario affinché il mondo non diventi un deserto, per conservare la pace e per evitare la distruzione del commercio e della società; tutto questo succederebbe se governassimo il mondo secondo il Vangelo, senza costringere i malvagi a fare ciò che è giusto con la legge e la forza [...]. Che nessuno pensi che il mondo può essere governato senza spargimenti di sangue; la spada del governante deve essere rossa e insanguinata; perché il mondo sarà e deve essere malvagio, e la spada è la mano e la vendetta di Dio.[25]

«A non rubare e a restituire quanto gli viene prestato» – una giustappostizione rivelatrice, considerando che nelle teorie della scolastica prestare denaro a interesse è reputato un crimine.

E Lutero qui *si stava* riferendo al prestito a interesse. La storia di come sia arrivato a questo punto è molto interessante. Lutero iniziò la sua carriera di riformatore nel 1520 con delle appassionate campagne contro l'usura; infatti, una delle sue obiezioni contro la vendita di indulgenze da parte della Chiesa era che tali indulgenze erano una forma di usura spirituale. Queste posizioni gli fecero guadagnare un enorme supporto popolare nelle città e nei villaggi. Tuttavia, presto Lutero si rese conto di aver liberato un genio che minacciava di capovolgere l'intero ordine sociale. Apparvero dei riformatori ancora più radicali, sostenendo che i poveri non erano moralmente obbligati a ripagare gli interessi sui prestiti a usura e proponendo il ritorno a istituzioni del Vecchio Testamento, come l'anno sabbatico. Questi furono seguiti da dei sacerdoti apertamente rivoluzionari, che iniziarono a mettere nuovamente in discussione la stessa legittimità dei privilegi degli aristocratici e della proprietà privata. Nel 1525, l'anno successivo al sermone di Lutero, ci fu una grande sollevazione di contadini, minatori e poveri cittadini in tutta la Germania: i ribelli, nella maggior parte dei casi, si dichiaravano dei semplici cristiani che cercavano di ristabilire il vero comunismo dei Vangeli. Più di centomila di questi ribelli vennero massacrati. Già nel 1524, Lutero iniziò a rendersi conto che la situazione gli stava

sfuggendo di mano e che presto avrebbe dovuto prendere posizione: lo fece nel testo riportato sopra. Disse che le leggi del Vecchio Testamento, come l'anno sabbatico, non erano più valide; che i Vangeli si limitavano a descrivere solamente un comportamento ideale, che gli umani sono creature prone al peccato e quindi la legge è necessaria; mentre l'usura è empia, un tasso d'interesse del 4 o 5 per cento è effettivamente legale in alcune circostanze; e che mentre raccogliere gli interessi è una pratica empia, in *nessuna* circostanza è legittimo sostenere che per questa ragione i debitori abbiano il diritto di violare la legge.[26]

Il riformatore protestante svizzero Zwingli era ancora più esplicito. Dio, sosteneva, ci ha dato la legge divina: ama il tuo prossimo come ami te stesso. Se noi seguissimo veramente questa legge, gli umani si scambierebbero liberamente i loro beni e la proprietà privata non esisterebbe. Tuttavia, tolto Gesù, nessun essere umano è mai riuscito a vivere seguendo questo ideale comunistico. Di conseguenza, Dio ci ha dato una seconda legge, subordinata alla prima, la legge umana, che le autorità civili devono far rispettare. Mentre questa legge inferiore non può obbligarci ad agire nel modo in cui dovremmo («il magistrato non può costringere nessuno a prestare i suoi averi senza la speranza di una ricompensa o di un profitto») – ci può almeno far seguire l'esempio dell'apostolo Paolo, che disse «rendete a ciascuno ciò che è dovuto».[27]

Poco dopo, Calvino rifiutò completamente il divieto assoluto di usura, e per il 1650 quasi tutte le sette protestanti concordavano sulla sua tesi per cui un tasso d'interesse ragionevole (solitamente il 5 per cento) non era empio, se il creditore agiva secondo coscienza e non faceva del prestare la sua unica attività, oltre a non sfruttare i poveri.[28] (La dottrina cattolica fu più lenta nel raggiungere queste posizioni, ma infine acconsentì per passiva acquiescenza.)

Se si guarda a come tutto questo fu giustificato, due cose risultano evidenti. Primo, tutti i pensatori protestanti continuarono a usare la vecchia tesi medievale sull'*interesse*: che l'interesse è in effetti il compenso per il denaro che il creditore *avrebbe* guadagnato se gli fosse stato possibile investire il capitale in qualche altro impiego redditizio. Originariamente, questa logica si applicò solo ai

prestiti commerciali. A questo punto veniva sempre di più applicata a tutti i prestiti. Anziché essere ritenuta innaturale, la crescita del denaro venne quindi considerata un fatto assodato. Si riteneva che tutto il denaro fosse capitale.[29] Secondo, l'idea per cui l'usura è qualcosa che si applicava ai propri nemici e che quindi, per estensione, tutto il commercio abbia qualcosa in comune con la guerra, non scomparve mai del tutto. Calvino, per esempio, negava che il Deuteronomio si riferisse solo agli amaleciti: dava a quel passo un significato per cui l'usura era legittima quando si aveva a che fare con siriani o egiziani; effettivamente, era legittima nei confronti di tutte le nazioni con cui gli ebrei commerciavano.[30] Il risultato di questa apertura fu il suggerire, almeno tacitamente, che a quel punto si potesse trattare *chiunque*, anche il prossimo, come se fosse uno straniero.[31] Per capire cosa questo voglia dire in pratica, basta osservare come si comportavano i mercanti avventurieri europei di quel tempo con gli stranieri in Asia, Africa o nelle Americhe.

Oppure, si può guardare più da vicino che cosa succedeva in Europa. Prendiamo la storia di un altro famoso debitore del tempo, il margravio Casimiro di Brandeburgo-Ansbach (1481-1527), della famosa dinastia Hohenzollern.

Casimiro era il figlio del margravio Federico il Vecchio di Brandeburgo, che passò alla storia come uno dei «principi folli» del rinascimento tedesco. Le fonti differiscono solo per il grado di pazzia che di volta in volta gli viene attribuito. Un cronista contemporaneo lo descrive come «in qualche modo sconvolto nella testa dal troppo giostrare e dal troppo gareggiare», la maggioranza concorda sul fatto che era preso da inesplicabili scatti d'ira e che si facesse promotore di feste selvagge e stravaganti, che si dice spesso degenerassero in baccanali orgiastici.[32]

Tuttavia, tutti concordano sul fatto che non fosse bravo nel gestire il proprio denaro. All'inizio del 1515, Federico era in guai finanziari tanto seri – si diceva che fosse indebitato per duecentomila fiorini – da allertare i creditori, in gran parte nobili, avvisando che probabilmente in breve tempo sarebbe stato costretto a sospendere il pagamento degli interessi sul debito. Sembra che questo abbia causato una crisi di fiducia, e nel giro di poche

settimane suo figlio Casimiro organizzò un colpo di mano – muovendosi nelle prime ore del 26 febbraio 1515 per prendere il controllo del castello di Plassenburg, mentre suo padre era distratto dalle celebrazioni per il carnevale, forzandolo poi a firmare una carta in cui proclamava di abdicare per ragioni d’infermità mentale. Federico passò il resto della vita confinato nel castello di Plassenburg, senza poter ricevere visite o lettere. Quando a un certo punto le sue guardie chiesero che al margravio fossero dati alcuni fiorini, in modo da poter passare il tempo giocando d’azzardo con loro, Casimiro fece una spettacolare dichiarazione pubblica di rifiuto, affermando (esagerando, ovviamente) che suo padre gli aveva lasciato una situazione finanziaria così disastrosa che non poteva permettersi nemmeno una spesa così piccola.[33]

Casimiro concesse doverosamente governatorati e altre cariche ufficiali ai creditori del padre. Tentò di riordinare le finanze della casata, ma questo si dimostrò un compito incredibilmente arduo. Ovviamente la sua entusiastica adesione alle riforme luterane del 1521 fu motivata più dalla prospettiva di mettere le mani sulle terre della Chiesa e sugli averi dei monasteri che non da un sincero fervore religioso. Tuttavia, inizialmente non era chiaro se si potesse disporre liberamente delle proprietà della Chiesa, inoltre egli stesso peggiorò i suoi problemi accumulando debiti di gioco che si dice ammontassero a quasi cinquantamila fiorini.[34]

Incaricare i creditori dell’amministrazione civile ebbe effetti prevedibili: un aumento della tassazione dei sudditi, alcuni dei quali vennero sommersi dai debiti. Quindi non è affatto sorprendente che le terre di Casimiro nella valle del Tauber in Franconia divennero uno degli epicentri della rivolta del 1525. Si radunarono bande di contadini armanti, dichiarando che non avrebbero ubbidito a nessuna legge che non fosse in linea con «le sante parole di Dio». All’inizio, i nobili, isolati nei loro castelli distanti l’uno dall’altro, opposero una debole resistenza. I capi della ribellione – molti erano dei negozianti locali, macellai e altri uomini in vista delle città vicine – diedero avvio a una campagna ordinata di distruzione dei castelli e delle loro fortificazioni, mentre ai cavalieri che li occupavano venne data garanzie di immunità se avessero cooperato, rinunciato ai loro

privilegi feudali e giurato fedeltà ai Dodici articoli dei ribelli. Molti scelsero questa strada. Il vero odio dei ribelli si riversò sulle cattedrali e sui monasteri, che furono presi, saccheggiati e distrutti a dozzine.

La reazione di Casimiro fu difensiva. Inizialmente prese tempo, costituendo un esercito forte di circa duemila soldati esperti, ma rifiutandosi d'intervenire mentre i ribelli saccheggiavano i vicini monasteri; negoziava invece con le varie bande ribelli mostrando tanta buona fede che in molti credettero fosse sul punto di unirsi a loro come «fratello cristiano».[35] In maggio, tuttavia, dopo che i cavalieri della Lega sveva sconfissero i ribelli dell'Unione cristiana nel Sud, Casimiro passò all'azione: le sue forze spazzarono vie le indisciplinate bande di ribelli attraversando i suoi stessi territori come un esercito di conquista, incendiando e saccheggiando villaggi e città, massacrando donne e bambini. In ogni città istituì un tribunale punitivo, s'impadronì di tutti gli averi precedentemente saccheggiati dai ribelli, mentre anche i suoi uomini espropriavano ogni oggetto di valore che si potesse ancora trovare nelle cattedrali della regione, ufficialmente come prestito d'emergenza per pagare le truppe.

Pare significativo che, tra tutti i principi germanici, Casimiro fu quello che attese di più prima d'intervenire ma anche il più crudelmente vendicativo una volta passato all'azione. Le sue armate divennero note non solo per le esecuzioni dei ribelli, ma anche per l'uso di tagliare sistematicamente le dita a quelli accusati di aver collaborato con la rivolta, mentre i suoi boia tenevano un macabro conto delle parti di corpo amputate da presenatre per il pagamento – una sorta d'inversione carnale dei libri di conto che gli avevano causato così tanti problemi nella sua vita. A un certo punto, nella città di Kitzingen, Casimiro ordinò che fossero cavati gli occhi a cinquantotto cittadini che, come dichiarò, «si erano rifiutati di guardarlo come se fosse il loro signore». In seguito ricevette il seguente conto:[36]

80 decapitazioni	
69 occhi cavati o dita tagliate	114,5 fiorini
da questa somma detrarre	
ricevuti dai Rothenburger	10 fiorini
ricevuti da Ludwig von Hutten	2 fiorini
sommare	
stipendio di due mesi, a 8 fiorni al mese	16 fiorini
Totale	118,5 fiorini

[Firmato Augustin il boia, colui che a Kitzinger chiamano Mastro Dolore]

La repressione infine ispirò a Giorgio (che si guadagnò l'appellativo «il Pio») la stesura di una lettera nella quale chiedeva al fratello Casimiro se fosse intenzionato a raggiungere un compromesso, poiché, come Giorgio gli ricordava gentilmente nella missiva, non avrebbe potuto continuare a essere un signore feudale se i suoi contadini fossero morti tutti.[37]

Se accadevano fatti di questo tipo, non dobbiamo sorprenderci che uomini come Thomas Hobbes arrivarono a immaginare la struttura di base della società come la guerra di tutti contro tutti, da cui si poteva essere salvati solo dal potere assoluto del monarca. Allo stesso tempo, sembra che il comportamento di Casimiro – per la combinazione di calcolo freddo, senza scrupoli e di scoppi di crudeltà vendicativa quasi inesplicabile –, come quello degli infuriati soldati di Cortés quando fu lasciata loro mano libera sulle province azteche, incarni alcuni aspetti fondamentali della psicologia del debito. Oppure forse, più precisamente, delle caratteristiche del debitore che sente di non aver fatto nulla per meritarsi tale status: la convulsa necessità di dover convertire in denaro tutto quello che lo circonda, unita a rabbia e indignazione per essere stato ridotto a comportarsi in quel modo.

Di tutte le cose che esistono solo nella mente degli uomini, niente è più fantasioso del Credito; non può essere mai forzato; dipende dalle opinioni, dalle nostre passioni e paure; arriva molte volte senza che sia richiesto e spesso se ne va senza ragione; e una volta perso, è difficile che sia possibile recuperarlo.

CHARLES DAVENANT, 1969

Colui che ha perso il suo credito è morto per il mondo.

Proverbio inglese e tedesco

La visione contadina di fratellanza comunistica non nasceva dal nulla. Era radicata nella realtà dell’esperienza quotidiana: nella manutenzione dei campi e delle foreste comuni, nella cooperazione di ogni giorno e nella solidarietà tra vicini. È sempre a partire da queste esperienze familiari di comunismo quotidiano che si costruiscono le grandi visioni mitiche di emancipazione.[38] Ovviamente, le comunità rurali erano anche dei posti divisi e litigiosi, come tutte le comunità – ma dopotutto si tratta sempre di comunità, che sono necessariamente fondate sul principio di mutuo aiuto. In realtà si può dire lo stesso dei membri dell’aristocrazia, che possono aver combattuto continuamente fra loro per amore, terre, onore e religione, ma cooperavano sempre molto efficacemente nelle situazioni importanti (soprattutto quando veniva messa in pericolo la loro posizione di aristocratici); anche i mercanti e i banchieri, per quanto fossero in competizione l’uno contro l’altro, serravano i ranghi quando era veramente necessario. Mi riferisco a questo fenomeno come il «comunismo dei ricchi», ed è una forza potente nella storia umana.[39]

Le stesse considerazioni si applicano al credito, come ho già ripetuto molte volte. Ci sono sempre condizioni diverse per coloro che si ritengono amici o vicini. La natura inesorabile del prestito a interesse, come l’oscillazione tra comportamenti selvaggi e calcolatori di chi ne è schiavo, è diffusa soprattutto nelle relazioni con gli stranieri: è improbabile che Casimiro si sentisse più

imparentato con i suoi contadini di quanto non pensasse di esserlo Cortés con gli aztechi (anzi, probabilmente meno, visto che i guerrieri aztechi erano perlomeno degli aristocratici). Nei borghi e nei paesi rurali, dove la presenza dello stato era lontana, gli standard medievali resistettero intatti, quindi il «credito» rimaneva una questione di onore e reputazione, com'era sempre stato. La grande storia taciuta della nostra epoca è come questi antichi sistemi di credito siano stati definitivamente distrutti.

Delle ricerche storiche recenti, soprattutto quelle di Craig Muldrew, che ha esaminato migliaia d'inventari e di documenti legali dell'Inghilterra del XVI e XVII secolo, ci hanno fatto rivedere quasi tutte le nostre tesi sullo svolgersi della vita economica quotidiana del tempo. Ovviamente, molto poco oro e argento americano finì effettivamente nelle tasche dei normali contadini, mercanti o bottegai.[40] La gran parte del metallo prezioso rimase nei forzieri dell'aristocrazia o dei grandi mercanti londinesi, oppure ancora nel tesoro reale.[41] Le monete di piccolo taglio erano quasi inesistenti. Come ho già segnalato, nei quartieri più poveri delle città o dei grandi villaggi, i negozianti emettevano propri gettoni, fatti di piombo, pelle o legno, da usare come monete; nel XVI secolo questa attività divenne una sorta di moda, con artigiani ma anche povere vedove che creavano la loro moneta per poter arrivare alla fine del mese.[42] In altri luoghi, i clienti del macellaio, del fornaio o del calzolaio acquistavano semplicemente le merci a credito. Lo stesso succedeva nei mercati settimanali, ma anche tra vicini che si vendevano latte, formaggio o cera. In un villaggio tipo, le uniche persone che probabilmente pagavano in contanti erano i viaggiatori di passaggio e la marmaglia: poveri e buoni a nulla, la cui cattiva reputazione era così diffusa che nessuno faceva loro credito. Poiché tutti vendevano qualcosa, tutti erano al contempo debitori e creditori; la maggior parte del reddito familiare prendeva la forma di promesse di altre famiglie; tutti conoscevano il sistema e tenevano il conto dell'ammontare dei vari debiti; infine, ogni sei mesi o una volta all'anno, le comunità organizzavano una giornata pubblica di «resa dei conti», compensando i debiti tra loro in un grande cerchio, per poi pagare in monete o in merce solo i debiti residui.[43]

Il motivo per cui queste scoperte sconvolgono le nostre ipotesi è che siamo abituati a identificare la causa dell'ascesa del capitalismo in qualcosa vagamente chiamato «il mercato»; la rottura degli antichi sistemi di solidarietà e di mutuo aiuto,con la contemporanea creazione di un mondo di freddo calcolo razionale, dove tutto ha il suo prezzo. In realtà, sembra che gli abitanti dei villaggi inglesi non vedessero contraddizione tra questi due fenomeni. Da una parte, credevano fermamente nell'amministrazione collettiva dei campi, delle foreste, dei fiumi, e nella necessità di aiutare il vicino in difficoltà. Dall'altra, i mercati erano considerati una versione attenuata dello stesso principio, perché si fondavano interamente sulla fiducia. Si pensava che i vicini dovessero essere sempre lievemente in debito l'uno con l'altro, proprio come le donne tiv con il loro doni di ocra e patata dolce. Allo stesso tempo, sembra che quasi tutti fossero a loro agio con l'idea di comprare e vendere, o anche con le fluttuazioni del mercato, ammesso che non raggiungessero livelli tali da mettere in pericolo la capacità di guadagnarsi da vivere delle famiglie oneste.[44] Anche quando i prestiti a interesse furono legalizzati nel 1545, la cosa non creò troppo scompiglio, finché rimaneva all'interno di questo quadro morale più ampio: per esempio, l'attività di prestito era considerata legittima per le vedove che non avevano altra fonte di reddito, oppure un modo per dividere tra vicini i profitti di una piccola impresa commerciale. William Stout, un mercante quacchero del Lancashire, parlò in modo idilliaco di Henry Coward, il commerciante da cui fece il suo primo apprendistato:

Al tempo il mio maestro aveva un fiorente commercio di alimentari, ferramenta e altre merci, inoltre era molto rispettato e godeva di ampia considerazione, non solo tra le persone della sua stessa fede religiosa, ma anche da tutti gli altri [...]. Il suo credito era tale che tutte le persone che avevano dei risparmi li consegnavano a lui, perché li prestasse o li usasse in qualche operazione commerciale.[45]

Nel suo mondo la fiducia era tutto. La maggior parte del denaro era letteralmente fiducia, perché quasi tutte le concessioni di credito si formalizzavano con una stretta di mano. Quando la gente

usava la parola credito, si riferiva principalmente alla reputazione di onestà e integrità; inoltre, nel fare un prestito, considerazioni sull'onore, la virtù e la rispettabilità del debitore, come anche sulla sua reputazione di generosità, decenza e impegno per la comunità, erano almeno tanto importanti quanto una valutazione del suo reddito netto.[46] Di conseguenza, le valutazioni finanziarie divennero indistinguibili da quelle morali. Uno poteva parlare degli altri descrivendoli come «affidabili», «una donna molto stimata», «un uomo senza merito», oppure anche «dare credito» alle parole di qualcuno quando credeva ai suoi discorsi («credito» ha la stessa radice di «credo» o «credibilità»), oppure di «fare credito» a qualcuno, quando si credeva sulla parola che il prestito sarebbe stato ripagato.

Ma non bisogna idealizzare la situazione. Si trattava di un mondo molto patriarcale: la reputazione di castità della moglie o delle figlie era parte integrante del «credito» di un uomo quanto la sua reputazione di gentilezza e pietà. Inoltre, quasi tutte le persone sotto i trent'anni, maschi o femmine, lavoravano come servitori nella casa di qualcun'altro – come braccianti, apprendisti o nutrici – e in quanto tali non godevano di alcun credito.[47] Infine, quelli che avevano perso credibilità agli occhi della comunità diventavano effettivamente dei paria, costretti a discendere nelle classi criminali o quasi criminali a cui appartenevano lavoratori spiantati, mendicanti, meretrici, tagliaborse, venditori ambulanti, menestrelli, o a dedicarsi ad altre occupazioni tipiche degli «uomini senza signore» o delle «donne di cattiva reputazione».[48]

I contanti venivano usati soprattutto tra stranieri o per pagare affitti, decime e tasse a signori locali, preti, ufficiali giudiziari e altri superiori. Spesso l'aristocrazia terriera e i ricchi mercanti, che evitavano gli accordi informali, utilizzavano le monete per pagare i loro conti, soprattutto le lettere di cambio spiccate sul mercato di Londra.[49] Oro e argento erano usati principalmente dai governi per pagare armi e soldati, oppure dalle stesse classi criminali. Ciò significava che era molto probabile che le monete fossero utilizzate dalle persone che gestivano il sistema legale – magistrati, ufficiali, giudici di pace – e da quegli elementi violenti della società che

questi dovevano tenere sotto controllo.

Nel tempo tutto ciò portò alla frattura sempre più ampia tra due distinti universi morali. Per la maggior parte della popolazione, che cercava di evitare di restare coinvolta tanto nel sistema legale quanto negli affari di soldati e criminali, i debiti rimasero il tessuto stesso della società. Coloro che invece lavoravano per il governo o le grandi case commerciali iniziarono a sviluppare gradualmente una prospettiva completamente diversa, dove il pagamento in contanti era la norma, mentre il debito aveva un'aura di criminalità.

Ciascuna prospettiva si fondava su una sua tacita teoria della natura della società. Per la maggioranza degli abitanti dell'Inghilterra rurale, il vero centro della vita sociale e morale non era la chiesa, ma il pub locale – e l'idea stessa di comunità era incarnata soprattutto nella convivialità delle feste popolari come il Natale o le calende di maggio, con tutto ciò che queste celebrazioni comportavano: la condivisione dei piaceri, la comunione dei sensi, l'incarnazione fisica di quello che era chiamato «buon vicinato». La società era radicata principalmente nell'«amore e l'amicizia» di amici e parenti, che trovavano espressione in tutte quelle forme di comunismo quotidiano (aiutare i vicini nei lavori, regalare latte o formaggi alle vedove anziane) che la caratterizzavano. I mercati non venivano percepiti come una contraddizione dell'*ethos* del mutuo aiuto. Anzi, questi erano considerati un'estensione dell'aiuto reciproco, come da Tusi – e anche per lo stesso motivo: perché funzionavano interamente grazie a fiducia e credito.[50]

L'Inghilterra può non aver prodotto un grande teorico come Tusi, ma si possono trovare echi della stessa ipotesi nella maggioranza degli scrittori della filosofia scolastica, come per esempio nel *De repubblica* di Jean Bodin, ampiamente diffuso in traduzione inglese dopo il 1605. «Fratellanza e amicizia» scrive Bodin «sono le fondamenta di tutte le società umane e civili», costituiscono quella «giustizia vera e naturale» su cui necessariamente deve essere costruita tutta la struttura legale di contratti, tribunali e anche di governo.[51] In modo analogo, quando i pensatori economici riflettevano sulle origini della moneta, parlavano di «fiducia, commercio e scambio».[52] Si assumeva che le

relazioni umane venissero semplicemente prima.

Come conseguenza, tutte le relazioni morali erano concepite come debiti. «Rimetti a noi i nostri debiti»: fu alla fine del Medioevo che questa traduzione del Padre nostro acquistò la sua popolarità. I peccati sono debiti verso Dio: inevitabili, ma forse gestibili, poiché alla fine dei giorni i nostri debiti e crediti morali verranno compensati tra loro nel giudizio universale di Dio. La nozione di debito si inserì nelle relazioni umane più intime. Come i tiv, anche gli abitanti dei villaggi medievali talvolta parlavano di «debiti di carne», ma l'idea sottostante era completamente diversa: si riferivano, nel matrimonio, al diritto di uno dei due sposi di chiedere al partner di copulare; richiesta che in linea di principio entrambi potevano avanzare in ogni momento di desiderio. La frase «pagare i propri debiti» prese quindi una certa connotazione, come secoli prima era successo alla frase romana «fare il proprio dovere». Geoffrey Chaucer in uno dei suoi *Racconti di Canterbury* narra di una donna che paga i debiti del marito con favori sessuali.[53]

Anche i mercanti londinesi talvolta ricorrevano al linguaggio della socialità, evidenziando che in ultima analisi tutto il commercio si basa sul credito, e che il credito in realtà è solo un'estensione del mutuo aiuto. Per esempio, Charles Davenant scrisse nel 1696 che anche se ci fosse un crollo generalizzato di fiducia nel sistema creditizio, il blocco non potrebbe durare a lungo, perché le persone infine si renderebbero conto, riflettendo sull'argomento, che il credito è solo un'estensione della società umana:

Scopriranno che nessuna nazione commerciale mai esistita è riuscita a funzionare con il solo stock reale [ovvero solo con monete e merci]; che fiducia e fede sono tanto necessarie per tenere assieme le persone quanto obbedienza, amore, amicizia o la facoltà di parola. E quando l'esperienza avrà mostrato all'uomo quanto egli sia debole se vuole fare affidamento solo su se stesso, allora gli uomini saranno disposti ad aiutare gli altri e a chiedere l'assistenza del vicino, il che, ovviamente, rimetterà in moto per gradi la macchina del credito.[54]

Davenant era un mercante piuttosto particolare (suo padre era un poeta). Uomini come Thomas Hobbes sono più rappresentativi della classe mercantile; il suo *Leviatano*, pubblicato nel 1651, era

sotto molti aspetti un feroce attacco all'idea che la società si fondasse su legami pregressi di solidarietà reciproca, di qualunque tipo.

Possiamo considerare il lavoro di Hobbes la prima manifestazione di una nuova, devastante, prospettiva morale. Quando il *Leviatano* fu pubblicato, non è chiaro cosa scandalizzasse di più i lettori: il suo accanito materialismo (Hobbes sosteneva che gli esseri umani sono fondamentalmente delle macchine le cui azioni possono essere comprese a partire da un singolo principio: tendono ad allontanarsi dalle prospettive di dolore e ad avvicinarsi alle prospettive di piacere), o il cinismo che ne risultava (se amore, fratellanza e fiducia sono forze così potenti, chiedeva Hobbes, perché anche nelle nostre stesse famiglie chiudiamo i nostri averi più preziosi in cassaforte?). Eppure, la tesi principale di Hobbes – gli esseri umani sono guidati unicamente dall'interesse personale; non si può credere che gli uomini, se lasciati liberi di decidere autonomamente, si comporteranno in modo giusto l'uno con l'altro; dunque la società emergerà solo quando essi si renderanno conto che rinunciare alle proprie libertà e accettare il potere assoluto del re va anche a loro vantaggio – non era poi molto diversa dalle tesi sostenute un secolo prima da teologi come Martin Lutero. Hobbes semplicemente sostituisce il riferimento ai testi sacri con il linguaggio scientifico.[55]

Voglio dedicare un'attenzione particolare alla nozione di interesse personale,[56] sottostante a tutto il discorso di Hobbes. In un certo senso, si tratta della chiave di volta della nuova filosofia. Il termine usato, *self-interest*, apparve per la prima volta nella lingua inglese ai tempi di Hobbes, ed è derivato chiaramente da *interesse*, termine con cui il diritto romano si riferiva al pagamento di interessi. Quando fu introdotto, sembra che gran parte degli autori inglesi considerasse l'ipotesi di spiegare tutta la vita umana come ricerca dell'interesse personale un'idea cinica, machiavellica, una concezione estranea che mal si accordava con i costumi inglesi tradizionali. Nel XVII secolo, quasi tutti i membri istruiti della società la accettavano ormai come parte del senso comune.

Ma perché «interesse»? Perché costruire una teoria dell'agire

umano intorno a una parola che originariamente significava «penalità per il pagamento ritardato di un prestito»?

Parte del suo fascino era dovuto al fatto che provenisse dalla contabilità. Era un termine matematico. Questo lo faceva sembrare oggettivo, addirittura scientifico. Dire che stiamo tutti perseguendo il nostro interesse personale è un modo per eludere tutta quella schiera di passioni ed emozioni che sembrano governare la nostra vita quotidiana, per spiegarci tutto quello che vediamo fare alla gente (non solo per amore o fratellanza, ma anche invidia, devozione, perfidia, pietà, desiderio, imbarazzo, torpore, indignazione e orgoglio), e scoprire che, nonostante tutto, la maggior parte delle decisioni importanti è basata su un calcolo razionale di vantaggio materiale – il che significa anche che queste decisioni possono essere oggetto di previsione. «Come il mondo fisico è governato dalle leggi del movimento» scrisse Helvétius in un passaggio che ricorda Lord Shang «così l'universo morale è governato dalle leggi dell'interesse.»[57] E ovviamente è su questa idea che si fondano tutte le sofisticate equazioni della teoria economica.[58]

Il problema è che l'origine del concetto non è affatto razionale. Le sue radici sono teologiche, e per questo non è mai riuscito a liberarsi del tutto dalle tesi religiose che lo sostengono. Il termine «interesse individuale» si trova per la prima volta negli scritti dello storico italiano (e amico di Machiavelli) Francesco Guicciardini intorno al 1510 come eufemismo per il concetto agostiniano di «amor proprio». Secondo Agostino, l'«amore di Dio» ci porta alla benevolenza verso i nostri simili; l'amor proprio, invece, si riferisce al fatto che fin dalla caduta dell'uomo siamo maledetti da un desiderio infinito e insaziabile di autogratificazione tale che, se lasciati a noi stessi, ci abbandoneremmo necessariamente a una lotta di tutti contro tutti, o anche alla guerra. Sostituire «amore» con «interesse» deve essere sembrata una cosa ovvia, poiché gli autori come Guicciardini stavano precisamente cercando di staccarsi dall'idea che l'amore fosse l'emozione primaria. Ma mantenne la stessa ipotesi di desiderio insaziabile anche sotto le vesti impersonali della matematica, poiché che cos'è l'«interesse» se non la richiesta che la moneta che *non smetta mai* di crescere? Questo si

dimostrò vero quando interesse divenne un termine associato a investimento: «Ho un interesse del 12 per cento in quell'investimento» è denaro lanciato alla continua ricerca di un profitto.[59] L'idea stessa che gli esseri umani siano motivati principalmente dall'«interesse personale» è quindi profondamente radicata nella concezione cristiana secondo cui siamo tutti incorreggibili peccatori; lasciati a noi stessi, non perseguiremo un livello di felicità e agio accettabili per poi godere dei frutti del nostro lavoro; al contrario di Sinbad, non passeremo mai all'incasso del casinò della vita. Come aveva già anticipato Agostino, desideri infiniti in un mondo finito significa competizione senza fine, che a sua volta è la ragione per cui, secondo Hobbes, la nostra sola speranza di pace sociale è racchiusa in un contratto e nella capacità dello stato di farlo rispettare.

Quindi la storia delle origini del capitalismo non è la storia della progressiva distruzione delle comunità tradizionali a opera delle forze impersonali del mercato. È piuttosto la storia di come un'economia di credito fu convertita in un'economia d'interesse; è la storia della graduale trasformazione delle reti costruite dalla moralità a causa dell'intrusione della potenza impersonale e spesso vendicativa dello stato. Nel periodo elisabettiano o durante il regno degli Stuart, agli abitanti dell'Inghilterra rurale non piaceva fare ricorso al sistema giudiziario, nemmeno quando la legge era dalla loro parte – in parte per il principio secondo cui i vicini devono risolvere le questioni tra loro, ma principalmente perché la legge era incredibilmente severa. Durante il regno di Elisabetta, per esempio, la punizione per vagabondaggio (la disoccupazione) nel caso della prima violazione era avere le orecchie inchiodate alla gogna; in caso di offesa reiterata, la pena capitale.[60]

Anche le leggi che regolavano il rapporto debitorio erano molto severe, specialmente perché, se il creditore era sufficientemente vendicativo, l'insolvenza veniva considerata un crimine. A Chelsea, intorno al 1660,

Margaret Sharples venne portata in giudizio per avere rubato del tessuto, «con cui lei aveva fatto una sottoveste da indossare in prima persona», dal negozio di Richard Bennet. La sua difesa fu che

sia era accordata per il tessuto con uno degli inservienti di Bennet, «ma non avendo sufficiente denaro con sé per pagarlo, lo prese con l'idea di pagare non appena avrebbe potuto, dopodiché si accordò con Bennet sul prezzo». Bennet confermò questa versione: «Dopo essersi accordati per un prezzo di 22 scellini, Margaret consegnò un cesto di merci come pegno per la merce e quattro scellini e nove pence in contanti». Ma «poco dopo egli cambiò opinione: riconsegnò il cestino e le merci» e iniziò a procedere legalmente contro di lei.[61]

Come risultato, Margaret Sharples fu impiccata.

Ovviamente, il caso di un negoziante che voglia vedere anche i suoi clienti più odiati sulla gogna era raro. Quindi le persone decenti tendevano a evitare completamente i tribunali. Una delle scoperte più interessanti delle ricerche di Craig Muldrew è che la cosa divenne sempre meno vera con il passare del tempo.

Anche nel tardo Medioevo, in caso di prestiti veramente ingenti, non era raro che il creditore depositasse la pratica presso il tribunale locale, ma in realtà era solo un modo di assicurarsi che ci fosse un atto pubblico come testimonianza (si ricordi che al tempo la maggioranza della popolazione era analfabeta). Pare che i debitori fossero disposti a continuare nel procedimento legale in parte perché, se il prestito era a interesse, agli occhi della legge il creditore era tanto colpevole quanto il debitore. In meno dell'1 per cento dei casi depositati si arrivò a giudizio.[62] La legalizzazione dell'interesse cambiò le regole del gioco. Intorno al 1580, quando i prestiti a interesse divennero comuni nell'Inghilterra rurale, i creditori iniziarono a insistere per l'uso di contratti legali e firmati; questo portò a una tale esplosione delle cause per debiti che nei villaggi sembrava che quasi ogni famiglia fosse coinvolta in procedimenti legali legati in qualche modo al credito. In ogni caso, solo una piccola porzione di queste cause fu portata in giudizio: l'espediente più diffuso era far leva sulla minaccia di condanna per incoraggiare il debitore a trovare un accordo extragiudiziale.[63] Nonostante ciò, tutti avevano paura della prigione per debiti – o di altre punizioni peggiori – e la stessa socialità cominciò ad acquisire le tinte del crimine. Anche il signor Coward, il gentile negoziante, fu infine

colpito. Il suo stesso ampio credito diventò un problema, perché egli si sentiva obbligato a usarlo per aiutare i meno fortunati:

Era in affari anche con persone dissolute, inoltre iniziò a preoccuparsi sempre di più degli sfortunati, facendo affari da cui non si poteva avere né credito né profitto; e causò preoccupazioni a sua moglie, frequentando case di cattiva reputazione. Inoltre lei era una donna molto indolente, che gli sottraeva denaro di nascosto, mentre la sua condizione diventò tanto difficile che ogni giorno si aspettava di essere incarcerato. Questo, unito alla vergogna di venir meno alla sua precedente reputazione, lo lasciò nello sconforto e gli ruppe il cuore, tanto da ritirarsi per qualche tempo nella sua casa, dove morì di vergogna e dolore.[64]

Forse la sua scelta non è sorprendente, se si consultano le descrizioni delle prigioni fatte da fonti contemporanee, in particolare per chi non era di origini aristocratiche. Sicuramente il signor Coward conosceva la situazione delle prigioni, perché quando le condizioni di vita delle galere più famose, come Fleet e Marshalsea, venivano a galla, causavano grandi scandali tanto in parlamento quanto sulla stampa, riempiendo i giornali con storie di debitori incatenati «coperti dalla sporcizia e dagli insetti, lasciati senza pietà a morire di fame e febbre in prigione», mentre i detenuti aristocratici rinchiusi nella parte di prigione a loro destinata conducevano una vita confortevole, visitati regolarmente da estetiste e prostitute.[65]

La criminalizzazione del debito, quindi, era la criminalizzazione della stessa base della società umana. Non si ripeterà mai abbastanza che in una piccola comunità tutti erano al contempo debitori e creditori. Uno può solo immaginare le tentazioni che dovettero esserci in queste comunità – ma le comunità, anche se basate sull'amore, o, in realtà, proprio *perché* basate sull'amore, saranno sempre piene di odio, rivalità e passione – quando divenne chiaro che con un progetto sufficientemente intelligente, qualche manipolazione e forse un po' di corruzione strategica, si poteva riuscire a vedere incarcerata o anche impiccata qualunque persona sgradita. Che cosa aveva in realtà Richard Bennet contro Margaret Sharples? Non sapremo mai i retroscena,

ma possiamo essere abbastanza sicuri che ce ne fossero. Gli effetti sulla solidarietà di comunità devono essere stati devastanti. L'improvvisa possibilità di ricorrere alla violenza trasformò l'essenza della socialità in una guerra di tutti contro tutti.[66] Non dobbiamo quindi sorprenderci del fatto che, nel XVII secolo, la stessa idea di credito al consumo avesse una connotazione negativa, e tanto il creditore quanto il debitore erano considerati con sospetto.[67] L'uso delle monete – almeno tra quelli che vi avevano accesso – arrivò a sembrare morale in sé.

Capire tutto questo ci permette di vedere sotto una luce completamente nuova alcuni degli autori europei esaminati nei capitoli precedenti. Prendiamo l'encomio del debito di Panurge: si capisce che il vero scherzo non è sostenere che il debito tenga assieme le comunità (come avrebbe certamente assunto ogni contadino inglese o francese del tempo), ma nemmeno affermare che è *solo* il debito a tenere assieme le comunità; comico è mettere queste parole in bocca a un ricco studioso che in realtà è un inveterato criminale, ovvero sostenere a parole la morale popolare per farsi gioco di quell'élite che sosteneva di disapprovarla.

Oppure consideriamo Adam Smith:

Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo, e parliamo dei loro vantaggi, mai delle nostre necessità.[68]

La cosa strana qui è che al tempo in cui Smith scriveva, queste affermazioni semplicemente non erano vere.[69] La maggior parte dei negozianti inglesi operava ancora principalmente a credito, il che significa che i clienti facevano ricorso alla loro benevolenza tutte le volte. È difficile pensare che Smith fosse all'oscuro di questi fatti. Invece, sta descrivendo una situazione utopistica. Vuole immaginare un mondo in cui tutti usano i contanti, in parte perché concorda con l'opinione prevalente tra la classe media in ascesa, ovvero che il mondo sarebbe stato un posto migliore se tutti si fossero comportati veramente in quel modo evitando coinvolgimenti personali che avrebbero potuto essere causa di confusione e corruzione. Quello

che tutti dovremmo fare è pagare il conto, dire «per favore», «grazie» e lasciare il negozio. Inoltre, Smith usa questo quadro utopico per sostenere una tesi più ampia: anche se tutti i negozi funzionassero come le grandi imprese commerciali, ovvero seguendo il proprio interesse, questo non avrebbe conseguenze. Anche «il naturale egoismo e la naturale avarizia» dei ricchi, con tutti i loro «desideri vani e insaziabili», porterebbero sempre, attraverso la logica della mano invisibile, al bene comune.[70]

In altri termini, Smith semplicemente immagina il ruolo del credito al consumo nella sua epoca, proprio come ha fatto descrivendo l'origine della moneta.[71] Questo gli ha permesso d'ignorare tanto il ruolo della benevolenza quanto quello della malevolenza negli affari economici; tanto l'*ethos* del mutuo sostegno che necessariamente è il fondamento di ogni cosa sembri un libero mercato (ovvero un mercato non solo creato e mantenuto dallo stato) quanto la violenza e la sete di vendetta che effettivamente hanno contribuito a creare il mercato competitivo governato dall'interesse personale che egli usa come modello di riferimento.

Nietzsche, invece, accetta le premesse di Smith, ovvero che la vita è scambio, ma mostra tutto ciò che Smith preferisce tacere (la tortura, l'assassinio, le mutilazioni). Ora che abbiamo dato uno sguardo al contesto sociale del tempo, è difficile leggere le descrizioni altrimenti sorprendenti scritte da Nietzsche di antichi cacciatori e pastori che tenevano il conto dei debiti per chiedersi in cambio occhi e dita come pagamento senza pensare immediatamente al boia di Casimiro, che ha veramente presentato al suo signore il conto per gli occhi cavati e le dita amputate. Quello che Nietzsche sta realmente descrivendo è cosa ci sia voluto per produrre un mondo dove il figlio di un reverendo benestante, appartenente alla classe media, come lui, potesse semplicemente dare per scontato che tutta la vita umana si basa sul presupposto dello scambio calcolato, motivato dall'interesse personale.

Uno dei motivi per cui agli storici c'è voluto tanto tempo per riconoscere gli elaborati sistemi creditizi popolari dell'Inghilterra degli Stuart e dei Tudor è che gli intellettuali del tempo parlavano di moneta solo in astratto, menzionandola raramente. La maggior parte scriveva come se si potesse dare per scontato che oro e argento fossero sempre stati usati come moneta da tutte le nazioni della storia e che presumibilmente continueranno sempre a esserlo.

Questo non solo era in palese contraddizione con Aristotele; contraddiceva direttamente anche le scoperte degli esploratori europei del tempo, che si imbatterono in una varietà infinita di monete: conchiglie, perline, piume, sale, ecc.[72] Ma tutto ciò spinse i pensatori economici a trincerarsi ancora di più dietro le loro posizioni. Alcuni fecero ricorso all'alchimia per sostenere che la natura monetaria di oro e argento avesse basi scientifiche: l'oro (che aveva qualcosa del sole) e l'argento (che aveva qualcosa della luna) erano le forme perfette ed eterne di metallo verso cui tutti gli altri elementi metallici tendevano.[73] Tuttavia, la maggior parte degli studiosi pensava che non ci fosse bisogno di alcuna spiegazione; il valore intrinseco dei metalli preziosi era semplicemente evidente. Di conseguenza, quando i consiglieri regali o i polemisti londinesi discutevano di problemi economici, gli argomenti sul tavolo erano sempre gli stessi: come facciamo a evitare che il metallo prezioso lasci il paese? Come affrontare la rovinosa mancanza di monete? Nella maggior parte dei casi, domande del tipo «Come possiamo mantenere la fiducia nei sistemi di credito locale?» semplicemente non erano poste.

Il problema era più grave in Gran Bretagna che non sul continente, dove «alzare» o «abbassare» la moneta era ancora un'opzione praticabile. In Inghilterra questi espedienti furono abbandonati dopo un tentativo disastroso di svalutazione della moneta durante il regno dei Tudor. Da lì in poi, la «tosatura» divenne un problema morale. Era chiaramente sbagliato che il governo compromettesse la sostanza pura ed eterna della monete mischiando oro e argento a metalli meno nobili. Anche il *clipping*

era immorale, pur se in grado minore; il clipping è una sorta di versione popolare della tosatura, ossia la pratica di limare segretamente l'argento dal bordo delle monete per poi pressarle in modo che sembrino ancora di dimensioni originali, diffusa quasi universalmente nell'Inghilterra del tempo.

Inoltre, le forme di moneta virtuale che iniziarono a emergere nella nuova epoca erano fermamente basate sulle stesse ipotesi. Questa considerazione è d'importanza fondamentale, perché aiuta a spiegare quella che altrimenti sembrerebbe una contraddizione piuttosto bizzarra: com'è possibile che in questa età di spietato materialismo, nella quale venne rigettata definitivamente l'idea secondo cui la moneta è una convenzione sociale, si affermasse la cartamoneta, insieme a tutta una schiera di nuovi strumenti creditizi e di forme di astrazione finanziaria diventati elementi caratterizzanti del capitalismo moderno? Vero, la maggior parte di questi strumenti – assegni, azioni, titoli di debito, rendite – ebbe origine nel mondo metafisico del Medioevo. Eppure in questa nuova età ebbe un'enorme diffusione.

Se uno guarda agli eventi storici, risulta però evidente che tutte queste nuove forme di moneta non misero assolutamente in discussione l'ipotesi per cui la moneta si fondava sul valore intrinseco dell'oro e dell'argento; anzi, la rafforzarono. Quello che pare sia successo è che, una volta che la nozione di credito venne separata dalle relazioni di fiducia tra individui (che si trattasse di mercanti o contadini non importa), diventò chiaro che effettivamente si poteva produrre moneta solo con un tratto di penna; ma che questo, se fatto nel mondo amorale dei mercati concorrenziali, avrebbe portato quasi inevitabilmente a truffe e abusi di ogni sorta – causando periodicamente il panico nei guardiani del sistema, costretti a cercare nuovi modi per collegare il valore dei vari tipi di moneta cartacea all'oro e all'argento.

Questa storia generalmente è raccontata come «le origini del sistema bancario moderno». Dalla nostra prospettiva, invece, rivela quanto fossero strettamente legati la guerra, i metalli preziosi e i nuovi strumenti di credito. Bisogna solo seguire le strade *non* battute. Per esempio: non c'era nessuna ragione intrinseca perché

una cambiale non potesse venire girata a un terzo, diventando così trasferibile – quindi, essere effettivamente una forma di moneta. Questo infatti è il modo in cui nasce in Cina la prima forma di cartamoneta. Nell'Europa medievale periodicamente ci furono delle spinte in questa direzione, ma non fecero molta strada.[74] In alternativa, i banchieri potevano produrre moneta concedendo crediti maggiori delle loro riserve liquide. Questa è considerata l'essenza dell'attività bancaria moderna, e può portare alla circolazione di banconote private.[75] Talvolta si tentò anche questo espediente, soprattutto in Italia, ma era un'attività rischiosa, perché c'era sempre il pericolo che tra i depositanti si diffondesse il panico e che questi corressero a ritirare il loro denaro, e la maggior parte dei governi medievali puniva i banchieri che non erano in grado di far fronte ai loro impegni con pene incredibilmente severe, come testimonia l'esempio, di Francesco Castello, decapitato di fronte alla sua banca a Barcellona nel 1360.[76]

Dove i banchieri di fatto controllavano il governo medievale, si dimostrò più sicuro e redditizio manipolare le finanze dello stato. La storia degli strumenti finanziari moderni e quindi in definitiva delle origini della cartamoneta inizia veramente con l'emissione di titoli di debito municipale – una pratica promossa dal governo veneziano nel XII secolo, quando, necessitando di una rapida iniezione di liquidità per finanziare le spese militari, impose un prestito forzoso ai contribuenti, promettendo in cambio un tasso d'interesse annuo del 5 per cento, e permettendo che i titoli risultanti divenissero negoziabili, creando quindi un mercato per il debito governativo. Essi tendevano a essere piuttosto meticolosi nel pagamento degli interessi, ma, poiché i titoli non avevano una data di scadenza, il loro prezzo di mercato spesso fluttuava ampiamente seguendo le fortune militari e politiche della città, che a loro volta indicavano quanto fosse probabile che il debito sarebbe stato ripagato. Rapidamente pratiche simili si diffusero negli altri stati italiani e nelle enclavi mercantili in Nord Europa: le Province Unite d'Olanda finanziarono la loro lunga guerra d'indipendenza contro gli Asburgo (1568-1648) principalmente attraverso una serie di prestiti obbligatori, anche se emisero anche obbigazioni a sottoscrizione

volontaria.[77]

In un certo senso, obbligare i contribuenti a sottoscrivere un prestito è solo un modo per chiedere che paghino le tasse in anticipo; ma quando il governo veneziano per la prima volta decise di pagare un interesse – e in termini legali si trattava di *interesse*, la penale per il pagamento ritardato – in principio si autopenalizzava per non aver restituito immediatamente i fondi. È facile vedere come questo porti a tutta una serie di domande sulla relazione legale e morale tra le persone e il governo. Infine, le classi commerciali di queste repubbliche mercantili che diedero avvio all'uso delle nuove forme di finanziamento finirono per vedersi più in credito che non in debito con il governo. E non solo le classi commerciali: intorno al 1650, la maggioranza delle famiglie olandesi deteneva titoli del debito governativo.[78] Tuttavia, il vero paradosso appare solo quando si iniziò a «monetizzare» questo debito – ovvero a prendere le promesse di pagamento del governo e farle circolare come moneta.

Mentre già nel XVI secolo i mercanti usavano cambiali per regolare i loro debiti, i titoli del debito statale – *rentes*, *juros*, *annuities* – divennero la vera moneta creditizia della nuova epoca. È qui che dobbiamo cercare le vere origini della «rivoluzione dei prezzi» che colpì duramente l'indipendenza della popolazione rurale creando le condizioni perché gran parte di essa fosse infine ridotta allo stato di proletariato salariato, al servizio di coloro che avevano accesso a queste più alte forme di credito. Anche a Siviglia, il porto dove attraccavano i galeoni carichi di tesori provenienti dal Nuovo Mondo, il metallo prezioso non era granché usato nelle transazioni quotidiane. La maggior parte delle ricchezze delle navi veniva portata direttamente ai depositi dei banchieri genovesi che lavoravano al porto, pronta per essere rispedita verso est. Ma durante questo processo, il metallo prezioso diventava la base per complessi schemi creditizi grazie ai quali il valore del tesoro veniva prestato all'imperatore per finanziare le sue operazioni militari, in cambio di contratti che garantivano al portatore gli interessi di una rendita pagata dal governo – contratti che a loro volta potevano essere commerciati come se si trattasse di moneta. In questo modo, i

banchieri poterono moltiplicare quasi all'infinito il valore dell'oro e dell'argento in loro possesso. Già intorno al 1570 abbiamo testimonianze di fiere in posti come Medina del Campo, non lontano da Siviglia, diventate «vere fabbriche di certificati», dove le transazioni avvenivano solo mediante titoli.[79] Poiché in definitiva rimaneva incerto se lo stato spagnolo avrebbe o meno pagato i propri debiti e con quale regolarità, i bond tendevano a circolare a sconto – specialmente da quando gli *juros* iniziarono a diffondersi nel resto d'Europa – causando una continua inflazione.[80]

È solo con la creazione della Banca d'Inghilterra nel 1694 che si può parlare di vera e propria cartamoneta, perché le sue banconote non erano in nessun senso titoli di stato. La loro origine, come quella di tutti gli altri strumenti finanziari simili, va ricercata nel debito di guerra del sovrano. Questo è un punto molto importante. Il fatto che la moneta non era più un debito dovuto *al* sovrano, ma *dal* sovrano, la rese molto diversa da quello che era stata in precedenza.

Il lettore si ricorderà che la Banca d'Inghilterra fu creata quando un consorzio di quaranta banchieri di Londra ed Edimburgo – in gran parte già creditori della corona – offrì a re Guglielmo III un prestito di 1,2 milioni di sterline per aiutarlo a finanziare la sua guerra contro la Francia. I banchieri lo convinsero anche a concedere loro in cambio il diritto di formare una società con il monopolio dell'emissione delle banconote – che in effetti erano titoli che rappresentavano il loro credito verso il re. Questa fu la prima banca centrale nazionale indipendente; presto le sue banconote divennero la prima moneta cartacea nazionale in Europa. Eppure il grande dibattito del tempo, sulla natura della moneta, non era incentrato sulla carta, ma sul metallo. Gli anni novanta del Seicento furono un periodo di crisi per le monete britanniche in circolazione. Il valore dell'argento salì così tanto che le nuove monete inglesi (la zecca aveva recentemente sviluppato una nuova tecnica per battere moneta usando il tornio, creando monete con bordi seghettati, come quelle di oggi, a prova di clipping) valevano meno dell'argento con cui erano fatte, con risultati prevedibili. Le nuove monete vennero tesaurizzate; solo le vecchie monete clippate

rimasero in circolazione, ma anche queste divennero sempre più scarse. Bisognava intervenire. Iniziò un botta e risposta fatto di pamphlet, che si concluse nel 1695, un anno dopo la fondazione della banca. Il saggio sul credito di Charles Davenant, che ho già citato, faceva parte di questo insieme di pamphlet: proponeva che l'Inghilterra adottasse un sistema di pura moneta creditizia, basata sulla pubblica fiducia, ma fu ignorato. Il tesoro propose di ritirare le monete in circolazione per riconiarle con un contenuto addirittura inferiore del 20-25 per cento, così da riportare il loro prezzo in linea con il valore di mercato dell'argento. Molti tra i sostenitori di questa tesi presero un'esplicita posizione cartalista, affermando che l'argento non ha alcun valore intrinseco e che la moneta è semplicemente una misura stabilita dallo stato.[81] Tuttavia, questa disputa intellettuale fu vinta da John Locke, il filosofo liberale che al tempo lavorava come consigliere di Sir Isaac Newton, allora capo della zecca. Locke diceva che non si può far valere di più un pezzo d'argento solamente chiamandolo «scellino», proprio come non si può rendere un uomo più alto dichiarando che da ora in poi un piede equivale a quindici pollici. Tutte le persone sulla terra riconoscevano il valore dell'oro e dell'argento; l'effigie del governo sulle monete serviva solo ad attestarne il peso e la finezza e – come aggiunse con parole che lasciano trasparire una sincera indignazione – il fatto che il governo manipolasse la moneta a proprio vantaggio era tanto criminale quanto il clipping stesso:

L'uso della pubblica effigie sulle monete deve essere solo una garanzia della qualità dell'argento per cui gli uomini hanno contrattato; e il danno causato alla *fede* pubblica è tale, come nel caso del clipping e della falsificazione, da far diventare un *furto alto tradimento*.[82]

Quindi secondo la sua opinione l'unica soluzione possibile era ritirare le monete e riconiarle esattamente uguali a prima.

Si scelse la linea di Locke, ma i risultati furono disastrosi. Negli anni immediatamente successivi quasi non c'erano più monete in circolazione; i prezzi e i salari collassarono; fame e malcontento erano diffusi. Solo i ricchi non subirono alcun effetto, perché erano in condizione di sfruttare a proprio vantaggio la nuova moneta

creditizia, commerciando nei debiti della corona in forma di banconote. Inizialmente anche il valore di queste banconote ebbe delle modeste fluttuazioni, ma si stabilizzò quando venne deciso che le banconote erano convertibili in metallo prezioso. Per il resto della popolazione, la situazione migliorò veramente solo quando le banconote e le monete di piccolo taglio guadagnarono un'ampia diffusione. Le riforme procedevano dall'alto e molto lentamente, ma in ogni caso procedevano, creando gradualmente il mondo dove anche le transazioni ordinarie e quotidiane, per esempio quelle con il macellaio e il fornaio, erano condotte in modo cortese ma impersonale, pagate in contanti, rendendo quindi possibile immaginare la vita quotidiana stessa come una questione di calcolo dell'interesse personale.

È abbastanza facile capire perché Locke scelse questa posizione. Era un sostenitore del materialismo scientifico. Per lui, «fede» nel governo – come nella citazione sopra – non voleva dire che i cittadini credessero nelle promesse del governo, ma semplicemente che lo stato non mentisse ai cittadini, che avrebbe dato loro informazioni accurate, come un bravo scienziato, che credeva che il comportamento umano fosse fondato su leggi naturali – simili a quelle che Newton aveva scoperto nel mondo della fisica – poste al di sopra delle leggi governative. La vera domanda è perché il governo britannico scelse tale posizione e continuò fermamente su questa linea nonostante i disastri immediati. In breve tempo, infatti, l'Inghilterra adottò il *gold standard* (nel 1717) e l'Impero britannico mantenne in vita il sistema, assieme all'idea che oro e argento *sono* moneta, fino ai suoi ultimi giorni.

Anche il materialismo di Locke fu largamente accettato, tanto da diventare la parola d'ordine dell'epoca.[83] Soprattutto, affidarsi all'oro e all'argento sembrò essere l'unico modo per limitare i pericoli connessi alle nuove forme di moneta creditizia, che si moltiplicarono molto velocemente, specialmente perché anche alle normali banche era permesso creare moneta. Divenne presto chiaro che la speculazione finanziaria, slegata da qualunque vincolo legale o di comunità, era capace di produrre risultati che parevano ai limiti della follia. La Repubblica olandese, che inventò l'uso delle borse

valori, lo aveva già provato con la mania dei tulipani del 1637: la prima di una serie di «bolle» speculative, come poi vennero chiamate, in cui i prezzi prima schizzano alle stelle, per poi crollare. Tutta una serie di bolle colpì il mercato londinese nell'ultimo decennio del Seicento, quasi sempre intorno alle nuove società per azioni, costituita sul modello della Compagnia delle Indie Orientali per sfruttare qualche prospettiva di avventura coloniale. La famosa bolla dei mari del sud del 1720, quando una nuova compagnia commerciale, a cui fu garantito un monopolio per il commercio con le colonie spagnole, comprò una porzione considerevole del debito pubblico inglese e vide il prezzo delle sue azioni salire alle stelle prima di crollare nell'ignominia, fu solo il culmine. Quel crollo fu seguito l'anno successivo dal collasso della famosa Banque Royale di John Law, in Francia, un altro esperimento di banca centrale – simile alla Banca d'Inghilterra – che crebbe così in fretta da assorbire in pochi anni tutte le compagnie commerciali legate alle colonie francesi e la maggior parte del debito della corona stessa, stampando le proprie banconote, prima di implodere nel 1721, con il suo amministratore principale in fuga per salvarsi la vita. In entrambi i casi, a questi misfatti seguirono misure legislative: in Inghilterra per vietare la creazione di nuove società per azioni (se non per costruire canali e strade) e in Francia per proibire del tutto l'emissione di banconote basate sul debito pubblico.

Non sorprende quindi che l'economia newtoniana (se possiamo chiamarla così) – l'ipotesi che nessuno possa creare moneta, e in realtà nemmeno manipolarla – venne accettata quasi dappertutto. Ci volevano delle solide fondamenta materiali, altrimenti l'intero sistema sarebbe impazzito. Vero, gli economisti avrebbero poi passato secoli a dibattere su quale fosse questo fondamento (si trattava davvero dell'oro, o era invece la terra, il lavoro umano oppure ancora il desiderio di merci in generale?), ma quasi nessuno tornò a tesi anche lontanamente simili alla visione aristotelica.

Un altro modo per vedere la questione potrebbe essere che la nuova era si trovasse sempre più a disagio con la natura politica della moneta. Dopotutto, la politica è l'arte della persuasione; la politica è quella dimensione della vita sociale dove le cose si

avverano realmente, se abbastanza persone ci credono. Il problema è che per giocare al gioco della politica in modo efficace, non si può mai rivelare questa verità: potrebbe essere vero che, se potessi convincere tutti che sono il re di Francia, diventerei effettivamente il re di Francia; ma non potrebbe mai funzionare se fin dall'inizio ammettessi il mio scopo. In questo senso, la politica è molto simile alla magia (una delle ragioni per cui un po' dappertutto tanto la magia quanto la politica sono circondate da una certa aura di frode). Questi sospetti erano ampiamente diffusi al tempo. Nel 1711, lo scrittore satirico Joseph Addison firmò una storiella sulla dipendenza della Banca d'Inghilterra – e quindi del sistema monetario inglese – dalla fede nella stabilità politica del trono (l'*Act of Settlement* del 1701 fu il decreto che assicurava la successione regale, mentre la spugna era il simbolo popolare per il default). In un sogno, disse:

Ho visto il Credito Pubblico, seduto sul suo trono a Grocer's Hall, con la Magna Charta appesa sopra la testa, l'Act of Settlement davanti ai suoi occhi. Il suo tocco trasformava tutto in oro. Dietro al suo trono erano ammassati sacchi colmi d'oro, fino a toccare il soffitto. Alla sua destra si spalancava una porta. Il Pretendente entrava di corsa, con una spugna in una mano e una spada nell'altra, agitandola minaccioso verso l'Act of Settlement. La bella Regina cadde svenuta. L'incantesimo con cui aveva trasformato in tesoro tutto quello che la circondava era ormai rotto. I sacchi d'oro si sgonfiarono come palloni bucati. I mucchi d'oro si trasformarono in stracci senza valore o fagotti di bastoncini di legno.[84]

Se non si crede nel re, allora sparisce anche il denaro.

Quindi, durante quest'era, l'immaginazione popolare accomunava maghi, mercati e alchimisti, tanto che ancora parliamo di «alchimie» di mercato oppure di «maghi della finanza». Nel *Faust* di Goethe (1808), l'eroe – in qualità di mago e alchimista – visita il Sacro romano impero. L'imperatore annaspa nei debiti accumulati per assecondare gli stravaganti piaceri di corte. Faust e il suo assistente, Mefistofele, lo convincono che può pagare i creditori creando moneta cartacea. La creazione di moneta è rappresentata come un puro atto di prestidigitazione. «C'è molto oro da qualche

parte sotto le tue terre» nota Faust «emetti delle note dove prometti ai tuoi creditori che in seguito lo consegnerai a loro. Poiché nessuno sa quanto oro ci sia in realtà, non c'è limite a quanto puoi promettere.»[85]

Nel Medioevo non c'è quasi mai traccia di questo linguaggio magico.[86] Sembrerebbe che questa abilità di produrre cose semplicemente dicendo che esistono viene vista come scandalosa, o addirittura diabolica, solo in epoche risolutamente materialistiche. E la prova più sicura di essere entrati in un'età materialista è precisamente questo sentimento. Abbiamo già visto Rabelais, all'inizio dell'epoca, tornare a un linguaggio quasi identico a quello usato da Plutarco quando si scagliava contro gli usurai al tempo dei romani, «ridendo in faccia a quei filosofi naturali che sostengono che nulla possa essere fatto dal nulla», mentre manipola la sua contabilità per chiedere la restituzione di denaro che non ha mai avuto. Panurge inverte l'argomentazione: no, è prendendo a prestito che creo qualcosa dal nulla, diventando una sorta di divinità.

Ma consideriamo le seguenti righe, spesso attribuite a Lord Josiah Charles Stamp, direttore della Banca d'Inghilterra:

Il sistema monetario moderno crea moneta dal nulla. Questo processo è forse il trucco più sorprendente mai inventato. L'attività bancaria è stata concepita nell'iniquità ed è nata nel peccato. I banchieri possiedono il mondo; portateglielo via, e con un tratto di penna creeranno abbastanza denaro per ricomprarlo [...]. Se volete rimanere schiavi dei banchieri, e pagare i costi della vostra schiavitù, lasciateli continuare a creare depositi.[87]

Sembra estremamente strano che Lord Stamp abbia mai detto una cosa del genere, ma il passaggio è stato citato moltissime volte (infatti, probabilmente è il brano più citato dai critici del sistema bancario moderno). Per quanto apocrifo, certamente colpisce, e apparentemente per la stessa ragione: i banchieri creano qualcosa dal nulla. Non sono solo dei truffatori e dei maghi. Sono malvagi, perché giocano a fare Dio.

Ma c'è uno scandalo più profondo della mera prestidigitazione. Se i moralisti medievali non facevano queste obiezioni, non è solo perché erano a loro agio con le entità metafisiche. Avevano un

problema molto più fondamentale con il mercato: l’avarizia. Credevano che le motivazioni che muovevano il mercato fossero intrinsecamente corrotte. Nel momento in cui l’avarizia fu accettata come un fine in sé perfettamente lecito, questo elemento magico e politico divenne un vero problema, perché implicava che tutti gli attori del mercato – i broker, gli investitori, i trader – che effettivamente facevano funzionare il sistema non fossero leali a niente, nemmeno al sistema stesso.

Hobbes, che per primo sviluppò questa visione della natura umana in un’esplicita teoria della società, era perfettamente consapevole del dilemma dell’avarizia. Fornì la base della sua filosofia politica. Sosteneva che anche se fossimo tutti abbastanza razionali per capire che vivere in pace e in sicurezza è nel nostro interesse di lungo periodo, i nostri interessi di breve periodo sono tali che uccidere e saccheggiare sono le strade più ovvie, e bastano pochi elementi a scegliere questa via per creare una diffusa insicurezza e un profondo caos. È il motivo per cui pensava che i mercati potessero esistere solo sotto l’egida di uno stato assoluto, che costringesse a mantenere le promesse e a rispettare la proprietà altrui. Ma cosa succede quando parliamo di un mercato in cui sono scambiati gli stessi debiti dello stato; quando non si può veramente parlare di monopolio statale della violenza, perché ci si sta muovendo in un mercato internazionale dove la valuta principale è costituita da titoli di stato da cui dipende la stessa abilità del governo di disporre della forza militare?

Dopo incessanti tentativi per combattere tutte le forme rimanenti di comunismo dei poveri, fino al punto di criminalizzare il credito, i signori del nuovo sistema di mercato scoprirono che non era rimasta nessuna ovvia giustificazione per mantenere il comunismo dei ricchi: quel livello di cooperazione e solidarietà che serviva per far funzionare il sistema economico. Vero è che, nonostante i suoi infiniti problemi e le crisi periodiche, il sistema fino a oggi ha tenuto. Ma come hanno drammaticamente mostrato gli eventi recenti, questi problemi non sono mai stati risolti.

Parte quarta: Cos'è quindi il capitalismo?

Siamo abituati a pensare che il capitalismo moderno si affermi (assieme alle tradizioni moderne di governo democratico) solo più tardi: con l'età delle rivoluzioni – la Rivoluzione industriale, la Rivoluzione americana e la Rivoluzione francese – una serie di discontinuità storiche avvenute alla fine del XVIII secolo, che furono completamente istituzionalizzate dopo la fine delle guerre napoleoniche. Qui siamo di fronte a un paradosso molto particolare. Sembrerebbe che tutti gli elementi dell'apparato finanziario che siamo abituati ad associare al capitalismo – banche centrali, mercati dei titoli di stato, vendite allo scoperto, case d'investimento, bolle speculative, cartolarizzazioni, rendite – siano nati non solo prima dell'economia politica (il che forse non è affatto sorprendente), ma anche prima delle fabbriche e dello stesso lavoro salariato.[88] Ecco una vera sfida al pensiero convenzionale. Ci piace pensare alle fabbriche e alle botteghe come all'«economia reale», mentre il resto è una sovrastruttura costruita su questa economia reale. Ma se le cose stessero veramente così, com'è possibile che la sovrastruttura finanziaria storicamente venga prima? Possono i sogni del sistema dar vita al suo corpo?

Tutto questo solleva la questione di cosa sia davvero il «capitalismo», una domanda su cui non c'è affatto consenso. La parola fu originariamente inventata dai socialisti, che vedevano il capitalismo come quel sistema in cui i detentori di capitale possono comandare il lavoro di coloro che non ne hanno. I suoi sostenitori, invece, tendono a considerare il capitalismo come equivalente alla libertà di mercato, che permette alle persone con un'idea potenzialmente profittevole di raccogliere le risorse per metterla in pratica. Tutti però concordano sul fatto che il capitalismo sia un sistema che richiede crescita costante, infinita. Le imprese devono crescere per rimanere in attivo. Lo stesso vale per le nazioni. Come all'alba del capitalismo il 5 per cento era ampiamente accettato come il tasso d'interesse commerciale legittimo – ovvero quel tasso di crescita del proprio denaro che un investitore può aspettarsi normalmente grazie al principio dell'interesse – così ora il 5 per

cento è il tasso a cui dovrebbe crescere il PIL di ogni nazione. Quello che un tempo era un meccanismo impersonale che obbligava le persone a vedere tutto ciò che le circondava come una potenziale forma di profitto, ora viene considerato l'unica misura obiettiva della salute della comunità umana stessa.

A partire da una data iniziale, che possiamo fissare nel 1700, quello che vediamo all'alba del capitalismo moderno è un gigantesco apparato finanziario di credito e debito, che nella pratica agisce per estrarre sempre più lavoro da tutti coloro con cui entra in contatto, e che come risultato produce un volume sempre crescente di beni materiali. Non lo fa solo usando un impulso morale, ma soprattutto usando la spinta morale per mobilizzare la pura forza fisica. Il familiare ma peculiare legame europeo tra guerra e commercio riappare in ogni momento, spesso assumendo nuove e spaventose forme. Nei primi mercati azionari in Olanda e Inghilterra venivano scambiate principalmente le azioni delle Compagnie delle Indie Orientali e Occidentali, imprese al contempo militari e commerciali. Una di queste compagnie private dedite al profitto governò l'India per un secolo. Il debito pubblico di Inghilterra, Francia e degli altri paesi non nasce con il denaro preso a prestito per scavare canali e costruire ponti, ma per comprare la polvere da sparo necessaria per bombardare città, costruire i campi dove internare i prigionieri e addestrare le reclute. Quasi tutte le bolle del XVIII secolo nacquero da qualche schema fantasmagorico per usare i guadagni delle imprese coloniali ai fini di finanziare le guerre in Europa. La moneta cartacea è una moneta di debito, e la moneta di debito è moneta di guerra. È sempre stato così. Coloro che finanziarono gli interminabili conflitti europei ricorrevano anche alla polizia e alle prigioni dello stato per estrarre una produttività sempre più alta dal resto della popolazione.

Come tutti sanno, il mercato mondiale iniziato dagli imperi spagnoli e portoghesi sorse intorno al commercio delle spezie. In breve tempo si divise in tre ampi ambiti commerciali, che potremmo chiamare il commercio delle armi, il commercio degli schiavi e il commercio delle droghe. L'ultimo ovviamente si riferisce principalmente a droghe leggere, come il caffè, il tè e lo zucchero

per addolcirli, il tabacco, ma in questo momento della storia umana appaiono anche i liquori distillati; inoltre, come tutti sappiamo, gli europei non avevano alcun rimorso a vendere aggressivamente oppio in Cina per mettere finalmente fine alla necessità di esportare metallo prezioso. Il mercato dei prodotti tessili arrivò solo in seguito, dopo che la Compagnia delle Indie Occidentali utilizzò la forza militare per sopprimere le (più efficienti) esportazioni di cotone indiano. Basta dare uno sguardo al libro che contiene il saggio di Charles Davenant del 1696 sul credito e la fratellanza umana: *The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade*. «Obbedienza, amore e amicizia» possono bastare per governare le relazioni tra inglesi, ma nelle colonie si trattava soprattutto di obbedienza.

Come ho descritto, la tratta atlantica degli schiavi può essere immaginata come una gigantesca catena di obbligazioni debitorie, estesa da Bristol a Calabar fino alle sorgenti del Cross River, dove i mercanti aro finanziavano le loro società segrete; come anche nel commercio dell'Oceano Indiano catene simili legavano Utrecht a Città del Capo e Giacarta fino al regno di Gelgel, dove i governanti balinesi organizzavano combattimenti di galli per indurre i loro sudditi a scommettere la loro libertà. In entrambi i casi, il risultato finale era lo stesso: esseri umani completamente estraniati dal loro contesto, quindi così completamente deumanizzati da essere posti completamente fuori dal reame del debito.

Gli uomini che collegavano queste catene – i vari snodi commerciali della catena del debito che legava gli operatori di borsa londinesi ai sacerdoti aro in Nigeria, i cercatori di perle nelle isole Aru nell'Est dell'Indonesia, le piantagioni di tè del Bengala, o i raccoglitori di gomma dell'Amazzonia – danno l'impressione di essere stati uomini sobri, calcolatori, privi di fantasia. Ai due estremi della catena del debito, invece, pare che l'attività principale fosse l'abilità di manipolare le fantasie; attività che per altro sembrava in costante pericolo di slittare in quelle che anche gli osservatori contemporanei consideravano una varietà di follie fantasmagoriche.

A un estremo c’erano le bolle periodiche, alimentate in parte dalla fantasia e dai pettegolezzi e in parte dal fatto che in città come Parigi o Londra quasi tutte le persone con denaro a disposizione si convinsero improvvisamente di essere in qualche modo in grado di guadagnare grazie al fatto che tutti gli altri erano schiavi di dicerie e fantasie.

Charles MacKay ci ha lasciato alcune descrizioni immortali della prima di queste bolle, la famosa «bolla dei mari del sud» del 1710. In realtà, la Compagnia dei Mari del Sud (che diventò così grande da detenere la maggior parte del debito pubblico inglese) sembra essere stata solo l’ancora di questi avvenimenti: un’azienda gigantesca, con azioni sempre in crescita, che in termini contemporanei sembrava «troppo grande per fallire». Diventò rapidamente il modello per altre centinaia di collocamenti in borsa:

Innumerevoli società per azioni nacquero in ogni dove. Presto vennero chiamate Bolle, il nome più appropriato che l’immaginazione potesse trovare [...]. Alcune durarono una settimana o una sola notte, dopodiché non se ne ebbero più notizie, mentre altre non riuscirono nemmeno a durare così poco. Ogni sera nascevano nuovi schemi, ogni mattino nuovi progetti. La più alta aristocrazia era tanto entusiasta nella ricerca di un facile guadagno quanto i più pignoli broker di Cornhill.[89]

L’autore elenca come esempio ottantasei progetti scelti arbitrariamente: da manifatture di sapone o di vele ad assicurazioni per i cavalli, a un metodo per «costruire scrivanie dalla segatura». Tutte emettevano azioni; dopo l’offerta iniziale, le azioni erano raccolte e avidamente scambiate in taverne, caffetterie, vicoli e negozi in tutta la città. In tutti i casi il prezzo schizzava rapidamente alle stelle – ogni nuovo compratore stava effettivamente scommettendo di potersi liberare delle azioni rivendendole a qualche gonzo credulone prima dell’inevitabile collasso. Talvolta le persone compravano contratti e diritti che avrebbero dato loro niente di più che il diritto di comprare altre azioni in seguito. Migliaia di persone divennero ricche. Altre migliaia finirono rovinate.

La più assurda e irragionevole di tutte, che mostra meglio di

ogni altra la completa follia della gente, era un'azienda fondata da uno sconosciuto avventuriero con il nome di «Compagnia per lo svolgimento di un'impresa molto redditizia, ma nessuno sa cos'è di preciso».

Il geniale uomo che tentò questa incursione coraggiosa e di successo nella credulità del pubblico affermava semplicemente nel suo prospetto che il capitale richiesto era di mezzo milione, diviso in cinquemila azioni da cento sterline ciascuna, con un deposito iniziale di due sterline per azione. Non si sarebbe abbassato a informare subito il pubblico di come sarebbe riuscito a fare questi immensi profitti, ma promise che di lì a un mese avrebbe spiegato tutti i particolari e richiesto le restanti novantotto sterline per ogni azione sottoscritta. La mattina seguente, alle nove, questo grand'uomo aprì il suo ufficio di Cornhill. Una folla assediava la sua porta, e quando chiuse alle tre del pomeriggio, scoprì che erano state sottoscritte più di mille azioni, con il pagamento del corrispondente deposito.

Era un uomo abbastanza filosofico da accontentarsi della sua impresa, così la sera stessa partì alla volta del Continente. Non si ebbero più sue notizie.[90]

Se si crede a MacKay, l'intera popolazione di Londra fece simultaneamente esperienza della delusione, non perché la moneta si poteva creare dal nulla, ma a causa del fatto che le altre persone erano abbastanza credulone da pensare che fosse possibile. E che, proprio grazie a questo, potevano far soldi così, dal nulla.

Spostandoci all'altro estremo della catena del debito, troviamo fantasie che variano dall'affascinante all'apocalittico. Nella letteratura antropologica c'è di tutto, dalle splendide «mogli del mare» dei cercatori di perle aru, che non avrebbero consegnato i tesori dell'oceano se prima non gli fossero stati regalati dei doni comprati a credito presso il negozio cinese del luogo,[91] ai mercati segreti dove i latifondisti del Bengala acquistavano dei fantasmi per spaventare i loro servi insubordinati; al debito di carne tiv, la fantasia di una società che cannibalizza se stessa; infine ci furono anche occasioni in cui l'incubo dei tiv apparve molto vicino al diventare realtà.[92] Uno dei più famosi e impressionanti di questi casi

fu il grande scandalo del Putumayo del 1909-1911, quando il pubblico londinese fu sconvolto dalla scoperta che gli agenti di una sussidiaria di un'azienda di gomma britannica che operava nella foresta equatoriale peruviana avevano creato il loro *Cuore di tenebra*, sterminando decine di migliaia di indiani huitoto – a cui gli agenti si riferivano solo come «cannibali» – in scene di stupro, tortura e mutilazione che ricordavano il peggio della conquista di quattro secoli prima.[93]

Nei dibattiti che seguirono, il primo impulso fu di dare tutta la colpa a un sistema in cui, si diceva, gli indiani erano caduti nella una trappola di debito, che li aveva messi completamente alla mercé del negozio dell'azienda:

La radice di tutto il male era un sistema chiamato *patron* o di peonaggio – una varietà del sistema di pagamento in merce – per cui i dipendenti, costretti a comprare tutto quello di cui avevano bisogno al negozio dell'azienda, rimanevano sempre indebitati, senza speranza di scampo, mentre la legge impediva loro di lasciare il lavoro finché tutto il debito non era pagato [...]. Quindi il *peon* è spesso di fatto uno schiavo; e poiché nelle regioni più remote di quel vasto continente effettivamente non c'è alcun governo, il *peon* è completamente alla mercé del suo signore.[94]

I «cannibali» che finirono fustigati a morte, crocifissi, legati e usati come bersagli oppure fatti a pezzi a colpi di machete per non aver consegnato una quantità sufficiente di gomma, secondo la storia, caddero in una terribile trappola debitoria: sedotti dalle merci degli agenti dell'azienda, si ridussero a barattare la loro stessa vita.

Una successiva inchiesta parlamentare scoprì che questa storia non aveva niente a che fare con la verità. Gli huitoto non caddero nella servitù per debiti. Erano gli agenti e i controllori della regione, come i conquistadores, a essere molto indebitati (nel loro caso, con l'azienda peruviana che aveva commissionato loro il lavoro, e riceveva il suo finanziamento dei banchieri londinesi). Questi agenti arrivarono certamente in Perú con l'idea di estendere la rete di credito per includervi gli indiani, ma scoprirono che gli huitoto non avevano alcun interesse negli indumenti, nei machete e nelle

monete che si erano portati dietro per commerciare con loro; questi quindi abbandonarono il loro proposito originario e iniziarono a catturare gli indiani, costringendoli ad accettare un prestito con la minaccia delle armi, per poi tenere la contabilità di quanta gomma dovevano loro.[95] Molti degli indiani massacrati avevano semplicemente tentato di fuggire.

Quindi, in realtà gli indiani erano stati ridotti in schiavitù, solo che nel 1907 nessuno poteva ammetterlo esplicitamente. Un'impresa legittima deve avere qualche base morale, e la solo moralità che questa azienda conosceva era il debito. Quando divenne chiaro che gli huitoto rifiutavano questa premessa, il sistema andò in cortocircuito, e l'azienda finì, come Casimiro, preda di una spirale di terrore e indignazione che in definitiva minacciò di distruggere la sua stessa base economica.

Forse lo scandalo segreto del capitalismo è che questo sistema non è mai stato organizzato primariamente sulla base del lavoro libero.[96] La conquista dell'America iniziò con una massiccia cattura di schiavi, poi si stabilizzò gradualmente in varie forme di servitù per debiti, schiavitù africana e «servizio a contratto» – ovvero l'uso di un contratto di lavoro per cui i lavoratori ricevevano in anticipo il compenso e poi erano costretti a lavorare cinque, sette o dieci anni per ripagarlo. Non c'è bisogno di dirlo, ma questi servitori a contratto erano reclutati in gran parte tra persone già indebitate. In alcuni momenti del Seicento, nelle piantagioni dell'America del Sud c'erano tanti debitori quanti schiavi africani, e in principio la loro condizione legale era quasi identica, poiché inizialmente le compagnie che controllavano le piantagioni erano soggette alla tradizione legale europea, che assumeva che la schiavitù non esistesse, quindi anche gli africani in Carolina erano dei lavoratori a contratto.[97] Ovviamente le cose cambiarono quando fu introdotto il concetto di «razza». Quando gli schiavi africani vennero liberati, nelle piantagioni di Barbados alle Mauritius furono rimpiazzati da lavoratori a contratto, anche se questa volta reclutati principalmente in India e Cina. I lavoratori cinesi costruirono il sistema ferroviario americano, mentre i *coolies* indiani scavarono le miniere del Sudafrica. I contadini di Russia e Polonia, che nel Medioevo erano

liberi e possedevano le loro terre, furono ridotti alla servitù solo all'alba del capitalismo, quando i loro signori iniziarono a vendere grano nei nuovi mercati mondiali per sfamare le nuove città industriali dell'Occidente.[98] I regimi coloniali in Africa e nel Sudest asiatico richiedevano regolarmente lavoro forzato ai sudditi che avevano conquistato, oppure, in alternativa, creavano sistemi di tassazione volti a portare la popolazione nel mercato del lavoro attraverso il debito. Il governo britannico in India, dagli inizi con la Compagnia delle Indie Occidentali, ma anche durante il governo di Sua Maestà, istituzionalizzò la servitù per debiti come mezzo primario per la produzione di beni da esportazione.

Si tratta un scandalo non solo perché talvolta il sistema va in cortocircuito, come nel caso del Putumayo, ma perché sconvolge le nostre più profonde convinzioni riguardo alla natura del capitalismo – in particolare che esso abbia qualcosa a che fare con la libertà. Per i capitalisti, questo significa libertà del mercato. Per la maggior parte dei lavoratori, significa lavoro libero. I marxisti si sono domandati se il lavoro salariato è in definitiva libero in qualche senso (poiché qualcuno che non abbia niente da vendere se non il proprio corpo non può essere considerato in nessun senso un agente libero), ma nonostante tutto tendono ad assumere che il lavoro salariato sia la base del capitalismo. E l'immagine più famosa della storia del capitalismo è l'operaio inglese che fatica nelle fabbriche della Rivoluzione industriale, e quest'immagine può essere proiettata in linea retta fino alla Silicon Valley. Tutti quei milioni di schiavi, servi, coolies e debitori schiavizzati spariscono, oppure, se proprio dobbiamo parlare di loro, li liquidiamo in quanto incidenti di percorso. Come per le condizioni inumane nelle fabbriche, si dà per scontato che questa sia una tappa da cui le nazioni in via di industrializzazione debbano passare, proprio come si dà per certo che tutti quei milioni di schiavi per debiti e di servitori a contratto, ma anche i lavoratori che ancora oggi lavorano in condizioni disumane, sicuramente vivranno abbastanza per vedere i loro figli diventare dei lavoratori regolari con un'assicurazione sanitaria e la pensione, e i loro nipoti diventare dottori, avvocati e imprenditori.

Quando si guarda alla vera storia del lavoro salariato, anche in

paesi come l'Inghilterra, questa idea inizia a disfarsi. Nella maggior parte del Nord Europa medievale, il lavoro salariato fu principalmente un fenomeno di stile di vita. Da circa dodici o quattordici anni a circa ventotto, trent'anni, ci si aspettava che tutti fossero impiegati nella casa di qualcuno – di solito sulla base di contratti annuali, con i quali ricevevano vitto, alloggio, una formazione professionale e solitamente un qualche tipo di stipendio – finché non avessero accumulato abbastanza risorse per sposarsi e metter su famiglia.[99] Il primo significato di «proletarizzazione» fu che milioni di giovani donne e giovani uomini in tutta Europa si trovarono effettivamente bloccati in una sorta di adolescenza permanente. Gli apprendisti non riuscivano mai a diventare «maestri» e quindi non crescevano. Con il tempo, molti iniziarono a lasciar perdere e a sposarsi presto – con grande scandalo dei moralisti, i quali affermavano che i nuovi proletari stessero costruendo famiglie che non avrebbero mai potuto mantenere.[100]

C'è sempre stata una curiosa affinità tra lavoro salariato e schiavitù. Non solo perché erano gli schiavi nelle piantagioni caraibiche a fornire i prodotti a rapido apporto energetico che alimentavano buona parte del lavoro dei primi salariati; né perché la maggior parte delle tecniche di gestione scientifica applicate nelle fabbriche risale a quelle stesse piantagioni di zucchero; ma anche perché tanto le relazioni tra schiavo e padrone quanto quelle tra dipendente e datore di lavoro sono in principio impersonali: che tu venga venduto o semplicemente affittato, nel momento in cui il denaro passa di mano, si assume che *chi* tu sia non abbia alcuna rilevanza; la cosa importante è che tu sia capace di comprendere gli ordini che ti vengono dati e faccia quanto ti è richiesto.[101]

Forse questa è una delle ragioni per cui in principio c'era sempre l'idea che tanto l'acquisto di schiavi quanto l'assunzione di lavoratori non dovesse essere fatta a credito, ma pagata in contanti. Il problema, come ho già mostrato, è che per gran parte della storia britannica questi contanti semplicemente non esistevano. Anche quando la zecca reale iniziò a produrre monete di piccolo taglio, d'argento e di rame, l'offerta era discontinua e inadeguata. Questo è il motivo per cui dapprima si sviluppò il sistema di pagamento in

merce: durante la Rivoluzione industriale, i proprietari delle fabbriche spesso pagavano i lavoratori con coupon o ticket validi solo nei negozi locali; negozi che avevano un qualche tipo di accordo informale con l'industriale, o che, nelle parti più isolate del paese, erano direttamente di proprietà dell'azienda.[102] Chiaramente, le relazioni di credito con il negoziante locale assunsero un carattere completamente diverso da quando questi era in effetti un agente del padrone. Un altro espediente era pagare i lavoratori almeno parzialmente in merce e qui possiamo notare la ricchezza del vocabolario per il tipo di cose che uno era legittimato a portarsi via dal luogo di lavoro, in particolare tra i rifiuti, gli scarti e i prodotti in eccesso: cavolo, *chips*, scampoli, spazzate, spigolature, sfumature.[103] Il «cavolo», per esempio, erano gli avanzi del lavoro sartoriale, «chips» indicava i pezzi di asse che i lavoratori dei cantieri navali potevano portarsi a casa (ogni pezzo di legno lungo meno di mezzo metro). E ovviamente si era già sentito parlare di pagamenti in merluzzo o chiodi.

I datori di lavoro potevano ricorrere anche a un ultimo espediente: aspettare che arrivasse il denaro e nel mentre non pagare affatto – lasciando che i lavoratori si mantenessero con solo quello che potevano racimolare in fabbrica, o che le loro famiglie riuscivano a ottenere da altri lavori, oppure ricevere la carità, prendere dai risparmi degli amici e della famiglia, e ancora, quando non avevano altra scelta, prendere a prestito dallo strozzino o dal monte dei pegni, che in breve tempo vennero visti come il flagello dei lavoratori in difficoltà. La situazione nel XIX secolo diventò tale che, ogni volta che un incendio distruggeva un monte dei pegni londinese, i quartieri operai si preparavano all'ondata di violenza domestica che sarebbe inevitabilmente seguita quando molti mariti avrebbero scoperto che le mogli avevano impegnato in segreto il loro vestito della domenica.[104]

Al giorno d'oggi, siamo abituati ad associare le aziende in ritardo di diciotto mesi nel pagamento degli stipendi con una nazione nel mezzo del disastro economico, come durante il collasso dell'Unione Sovietica; ma, a causa delle politiche monetarie restrittive del governo britannico, che si preoccupavano sempre e

soprattutto di evitare che la nuova moneta cartacea non fosse causa di un'altra bolla speculativa, nei primi tempi del capitalismo industriale questa situazione non era affatto inusuale. Anche il governo stesso spesso non era in grado di trovare il denaro con cui pagare i suoi dipendenti. Nella Londra del XVIII secolo, l'ammiragliato reale era regolarmente in ritardo di oltre un anno sul pagamento dei salari dei lavoratori portuali di Deptford; una delle ragioni per cui tollerava l'appropriazione delle chips, per non menzionare canapa, tele, corde e bulloni d'acciaio. Infatti, come ha mostrato Linebaugh, la situazione cominciò a prendere una forma riconoscibile solo intorno al 1800, quando il governo stabilizzò le proprie finanze, iniziò a pagare per tempo i lavoratori e quindi tentò di abolire tutte quelle pratiche definite «taccheggio sul luogo di lavoro», incontrando l'accesa resistenza dai lavoratori portuali, tanto da punire il taccheggio con frustate e imprigionamento. Samuel Bentham, l'ingegnere responsabile della riforma dei cantieri navali, dovette trasformarli in uno stato di polizia prima di essere in grado d'istituire un regime di puro lavoro salariato; e per raggiungere questo scopo arrivò infine all'idea di costruire una gigantesca torre nello mezzo dei cantieri per garantire una sorveglianza costante; idea più tardi presa a prestito da suo fratello Jeremy per il famoso Panopticon.[105]

Uomini come Smith e Bentham erano idealisti, addirittura utopisti. Tuttavia, per capire la natura del capitalismo, per prima cosa dobbiamo renderci conto che il quadro che abbiamo in mente, quello di lavoratori che timbrano ordinatamente alle otto del mattino e vengono pagati altrettanto regolarmente tutti i mesi, sulla base di un contratto temporaneo da cui ogni contraente può liberarsi in ogni momento, iniziò come una visione utopistica, messa in opera solo gradualmente anche in Inghilterra e Nord America e mai, in nessun momento, è stata il modo principale di organizzare la produzione per il mercato, ovunque.

Questo è il motivo per cui il lavoro di Smith è così importante. Egli ha creato la visione di un mondo immaginario quasi completamente libero da debito e credito, quindi anche da colpa e peccato; un mondo dove uomini e donne sono semplicemente liberi

di calcolare il loro interesse sapendo che tutto è stato preordinato da Dio, e che il loro calcolo contribuirà al bene comune. Questi costrutti immaginari sono ovviamente ciò che gli scienziati chiamano «modelli», e non hanno niente di intrinsecamente sbagliato. In realtà, penso si possa sostenere che non siamo in grado di pensare senza di essi. Il problema di questi modelli – o almeno il problema che sembra ricorrere quando si cerca di modellizzare quella cosa chiamata «mercato» – è che, una volta creato il modello, tendiamo a trattarlo come una realtà obiettiva, o anche a inginocchiarci al suo cospetto e adorarlo come se fosse una divinità. «Dobbiamo obbedire alle richieste del mercato!»

Karl Marx, che conosceva la tendenza degli uomini ad adorare le loro stesse creazioni, scrisse *Das Kapital* nel tentativo di dimostrare che, anche se partissimo dalla visione utopistica degli economisti, finché il controllo del capitale produttivo sarà nelle mani di alcune persone, lasciando gli altri senza nulla da vendere se non il proprio corpo e cervello, il risultato sarà sotto molti aspetti indistinguibile dalla schiavitù, e infine il sistema stesso si distruggerà da solo. Ma tutti sembrano dimenticare la natura ipotetica della sua analisi.[106] Marx sapeva benissimo che c'erano molti più lustrascarpe, prostitute, soldati, maggiordomi, venditori ambulanti, spazzacamini, fioraie, musicisti di strada, galeotti, nutrici e tassisti nella Londra dei suoi tempi che non operai. Non affermò mai che il mondo corrispondesse alla sua descrizione.

Eppure, se gli ultimi secoli di storia mondiale hanno mostrato qualcosa, è che le visioni utopistiche hanno un certo fascino. Questo vale tanto per le tesi di Adam Smith che per quelle dei suoi oppositori. Il periodo all'incirca compreso tra il 1825 e 1975 vide un tentativo breve ma determinato da parte di molte persone assai potenti – con l'avido supporto di molti tra i meno potenti – di realizzare questa visione. Monete e banconote furono infine prodotte in quantità sufficiente da permettere anche alle persone comuni di vivere la vita quotidiana senza ricorrere a credito o gettoni. Si iniziò a pagare i salari puntualmente. Apparirono nuovi tipi di negozi e gallerie, dove tutti pagavano in contanti, o in alternativa, con il passare del tempo, con forme di credito

impersonali come gli acquisti rateali. Di conseguenza, la vecchia nozione puritana per cui il debito è peccaminoso e degradante cominciò a prendere piede tra molti di quelli che si ritenevano la parte «rispettabile» della classe operaia, spesso considerando la libertà dallo strozzino e del monte dei pegni come un punto d'onore, che li separava da ubriaconi, prostitute e braccianti, tanto certamente come il fatto di avere tutti i denti.

Parlando come qualcuno cresciuto in questo tipo di famiglia operaia (mio fratello è morto a cinquantatré anni, rifiutandosi fino all'ultimo giorno di avere una carta di credito), posso attestare che, per coloro che abbiano passato la maggior parte delle ore di veglia a lavorare per qualcun altro, la possibilità di estrarre un portafoglio pieno di banconote che sono incondizionatamente di tua proprietà può sembrare un'irresistibile forma di libertà. Non dobbiamo sorprenderci del fatto che molte ipotesi degli economisti – la maggior parte di quelle a cui mi oppongo in questo libro – sono state fatte proprie dai capi dei movimenti operai storici, così tanto da dare forma alle alternative al capitalismo che possiamo immaginare. Il problema non è solo che questo sia radicato in una concezione della natura umana profondamente errata, persino perversa, come ho dimostrato nel capitolo 7. Il vero problema è che questo, come tutti i sogni utopici, è irrealizzabile. Non potremo mai avere un mercato mondiale universale, come non potremo mai avere un sistema in cui tutti quelli che non sono capitalisti sono in qualche modo in grado di diventare dei rispettabili lavoratori salariati regolarmente pagati, con accesso ad adeguate cure dentarie. Un mondo così non è mai esistito e non potrà mai esistere. Inoltre, nel momento in cui compare la prospettiva che un sistema del genere possa iniziare a materializzarsi, tutto il sistema stesso comincia ad andare in pezzi.

Parte quarta: Apocalisse

Riprendiamo, infine, da dove avevamo iniziato: con Cortés e il tesoro degli aztechi. Il lettore potrebbe essersi chiesto: che cosa è

successo all’oro? Cortés lo rubò veramente ai suoi stessi uomini?

La risposta sembra essere che alla fine dell’assedio era rimasto ben poco. Cortés riuscì a impadronirsi di gran parte del tesoro addirittura prima dell’inizio dell’assedio. Una parte la vinse giocando d’azzardo.

Anche questa storia strana e sorprendente, ma dal significato profondo, è raccontata da Bernal Díaz. Lasciatemi riprendere il filo della storia. Dopo aver bruciato le sue navi, Cortés iniziò a radunare un esercito di alleati locali, compito facile perché gli aztechi erano ampiamente detestati, per poi marciare sulla capitale. Montezuma, l’imperatore azteco, che controllava attentamente la situazione, concluse di dover almeno capire con chi avesse a che fare, quindi invitò l’intera forza spagnola (qualche centinaio di uomini) a essere sua ospite a Tenochtitlán. Questo portò a una serie d’intrighi di palazzo durante i quali Cortés e i suoi uomini tennero brevemente in ostaggio l’imperatore prima di essere espulsi con la forza.

Mentre Montezuma era prigioniero nel suo stesso palazzo, lui e Cortés passavano gran parte del tempo giocando a un gioco azteco chiamato *totoloque*. La posta in palio era oro, e ovviamente Cortés barava. A un certo punto, gli uomini di Montezuma glielo fecero notare, ma l’imperatore si limitò a scoppiare a ridere e a prenderli in giro – si preoccupò quando più tardi Pedro de Alvarado, il primo luogotenente di Cortés, iniziò a barare in modo ancora più evidente, chiedendo oro per ogni punto, ma pagando solo in ciottoli senza valore quando stava perdendo. Perché Montezuma abbia agito in questo modo rimane un mistero della storia. Díaz interpretò il suo comportamento come un gesto di magnanimità, forse addirittura un modo per rimettere al loro posto i meschini spagnoli.[107]

Una storica, Inga Clenninden, suggerisce una spiegazione alternativa. Secondo lei, i giochi aztechi tendono ad avere una caratteristica particolare: c’è sempre un modo in cui, grazie a un enorme colpo di fortuna, si può ottenere la vittoria totale. Sembra che questo fosse il caso, per esempio, nel loro famoso gioco di palla. Gli osservatori si domandavano sempre, vedendo i piccoli anelli di pietra sopra il campo, come qualcuno potesse mai segnare. La risposta sembra essere che non segnavano affatto, almeno non in

quel modo. Normalmente il gioco non aveva nulla a che vedere con il mettere la palla nel cerchio. Il gioco era tra due squadre contrapposte, agghindate come per una battaglia, che mandavano la palla avanti e indietro:

Il normale metodo per segnare era accumulare lentamente punti. Ma questo processo poteva essere drammaticamente interrotto. Mandare la palla in uno degli anelli con una prodezza vista la taglia della palla e le dimensioni dell'anello, presumibilmente più rara della buca in un colpo singolo nel golf – dava istantaneamente la vittoria, oltre a tutte le merci in palio e al diritto di saccheggiare le vesti degli spettatori.[108]

Chi riusciva a segnare vinceva tutto, fino agli indumenti del pubblico.

C'erano regole simili anche nei giochi da tavolo, come quello a cui giocavano Cortés e Montezuma: se, per un assurdo colpo di fortuna, uno dei dadi rimaneva in bilico sul bordo, il gioco era finito e il vincitore prendeva tutto. Clenninden suggerisce che questo fosse veramente quello che cercava Montezuma. Dopotutto, si trovava evidentemente nel mezzo di eventi straordinari. Erano apparse delle creature straniere, apparentemente dal nulla, con poteri mai visti. Presumibilmente gli era già giunta voce delle epidemie e della distruzione delle nazioni vicine. Se mai ci fosse stato un momento in cui dovevano arrivare delle grandiose rivelazioni divine, sicuramente era quello.

Tale comportamento sembra perfettamente in linea con lo spirito della cultura azteca che si può raccogliere dalla sua letteratura, che trasuda un senso di catastrofe imminente, forse determinata astrologicamente, forse evitabile, ma probabilmente no. Alcuni hanno suggerito che in qualche modo gli aztechi fossero consapevoli di essere una civiltà sull'orlo della catastrofe ecologica; altri che il tono apocalittico è retrospettivo, poiché dopotutto quello che conosciamo della letteratura azteca è stato raccolto quasi interamente da uomini e donne che vissero in prima persona la distruzione della propria civiltà. Eppure, sembra esserci un certo grado di disperazione in alcuni rituali aztechi – il sacrificio di decine di migliaia di prigionieri di guerra, fatto con la convinzione che se il

sole non fosse stato continuamente nutrito di cuori umani sarebbe morto, causando la fine del mondo – difficile da spiegare in altro modo.

Se Clenninden ha ragione, dal punto di vista di Montezuma, lui e Cortés non si stavano semplicemente giocando l'oro. L'oro è secondario. In palio c'era l'intero universo.

Montezuma era prima di tutto un guerriero, e i guerrieri sono giocatori d'azzardo; ma, diversamente da Cortés, lui era un uomo d'onore, sotto ogni aspetto. Come abbiamo visto, la quintessenza dell'onore di un guerriero, che è una grandezza che può solo derivare dalla distruzione e dalla degradazione degli altri, è la sua disponibilità a lanciarsi in un gioco dove rischia in prima persona la stessa distruzione e la stessa degradazione e, diversamente da Cortés, giocando onorevolmente, seguendo le regole.[109] Quando arrivava il momento, questo voleva dire essere disposti a rischiare tutto.

Lo fece. E come sappiamo, non successe niente. Nessun dado rimase in bilico. Cortés continuò a barare, gli dèi non mandarono alcuna rivelazione e l'universo infine fu distrutto.

Se da questa storia c'è qualcosa da imparare – e io ne sono convinto – è che ci può essere una relazione più profonda tra il gioco d'azzardo e l'apocalisse. Il capitalismo è un sistema che incorpora il giocatore d'azzardo come una parte essenziale del suo funzionamento, in modo mai visto prima; eppure, allo stesso tempo, il capitalismo sembra essere unicamente incapace di concepire la sua stessa eternità. Ci può essere un legame tra questi due fatti?

Dovrei essere più preciso su questo punto. Non è del tutto vero che il capitalismo sia incapace di concepire la propria eternità. Da una parte, i suoi esponenti spesso si sentono obbligati a presentarlo come eterno, perché insistono nel dire che è l'unico sistema economico sostenibile: un sistema che, come qualche volta piace loro dire, «esiste da cinquemila anni ed esisterà per altri cinquemila». Dall'altra, pare che nel momento in cui una buona parte della popolazione iniziava a credere in questo, e in particolare a trattare le istituzioni creditizie come se davvero fossero eterne, tutto è andato in cortocircuito. Qui possiamo notare come nei

sistemi capitalistici più sobri, attenti e responsabili – la Repubblica olandese del XVII secolo, il Commonwealth britannico del XVIII secolo – i più meticolosi nel controllare il loro debito pubblico – ci siano state le esplosioni più bizzarre di frenesia speculativa, la mania dei tulipani e la bolla dei mari del sud.

Gran parte di questo fenomeno sembra dipendere dalla natura dei deficit pubblici e della moneta creditizia. Il debito pubblico è denaro preso a prestito dalle generazioni future, come dicono lamentandosi i politici fin dalla sua comparsa. Eppure, i suoi effetti sono sempre stati ambigui. Da un parte, il debito pubblico è un modo di dare ancora più potere militare a principi, generali e politici; dall'altra, suggerisce l'idea che il governo debba qualcosa ai suoi governati. Nella misura in cui il nostro denaro è in definitiva un'estensione del debito pubblico, allora ogni qualvolta compriamo un giornale o un caffè, o anche scommettiamo su un cavallo, stiamo scambiando promesse, rappresentazioni di qualcosa che il governo ci darà in qualche momento futuro, anche se non sappiamo veramente di cosa si tratta.[110]

Immanuel Wallerstein sottolinea che la Rivoluzione francese abbia introdotto diverse idee profondamente nuove nella politica – idee che cinquant'anni prima sarebbero state bollate come folli dalla maggior parte degli europei acculturati, ma che cinquant'anni dopo erano diffusissime, tanto che tutti sentivano di dover almeno fingere che fossero vere. La prima è che il cambiamento sociale sia inevitabile e desiderabile: che la direzione naturale della storia porti a un miglioramento della civiltà. La seconda è che l'agente più indicato per gestire questo cambiamento è lo stato. La terza è che lo stato ottiene la sua legittimità da un'entità chiamata «popolo».[111] È facile vedere come il concetto stesso di debito pubblico – una promessa di continui miglioramenti futuri (un miglioramento di almeno il 5 per cento annuo) fatta dal governo alla gente – possa aver avuto un ruolo nell'ispirare queste nuove prospettive rivoluzionarie. Ma allo stesso tempo, quando uno guarda di cosa stessero davvero discutendo uomini come Mirabeau, Voltaire, Diderot, Sieyès – i *philosophes* che per primi proposero l'idea di quella che oggi chiamiamo civiltà – negli anni immediatamente

precedenti alla rivoluzione, l'argomento più ricorrente è una catastrofe apocalittica, la prospettiva che la civiltà come la conoscevano fosse distrutta dal default e dal collasso economico.

Una parte del problema era ovvia: primo, il debito pubblico nasce dalla guerra; secondo, non è dovuto a tutte le persone in modo uguale, ma soprattutto ai capitalisti, e a quel tempo in Francia «capitalista» voleva dire specificamente «colui che possiede parti del debito pubblico». I più democratici pensavano che l'intera situazione fosse oltraggiosa. «La teoria moderna della perpetuazione del debito» scrisse Thomas Jefferson all'incirca nello stesso periodo «ha bagnato la terra con il sangue e ha schiacciato i suoi abitanti sotto fardelli sempre più pesanti».[112] La maggior parte dei pensatori dell'Illuminismo ne aveva una visione ancora più pessimistica. Dopotutto, la possibilità di bancarotta era intrinseca alla nuova nozione, «moderna», di debito impersonale.[113] Al tempo, la bancarotta era effettivamente qualcosa di apocalittico: voleva dire prigione e la dissoluzione delle proprietà personali; per i meno fortunati, significava torture, fame e morte. Cosa volesse dire bancarotta nazionale, al tempo, non lo sapeva nessuno. Semplicemente non c'erano precedenti. Ma mentre le nazioni combattevano guerre sempre più grandi e sanguinose, con i loro debiti che crescevano esponenzialmente, il default iniziò ad apparire inevitabile.[114] Per esempio, l'abate Sieyès propose il suo grande piano per il governo rappresentativo come un modo di riformare le finanze pubbliche, così da allontanare l'inevitabile catastrofe. E nel momento in cui fosse arrivata, cosa sarebbe successo? La moneta avrebbe perso ogni valore? Sarebbero saliti al potere i regimi militari, con gli stati di tutta Europa costretti al fallimento e a cadere come tessere di domino, gettando il continente in preda a barbarie, oscurità e guerra per l'eternità? Molti stavano già anticipando la prospettiva del Terrore molto prima della rivoluzione stessa.[115]

Questa è una storia strana, perché siamo abituati a pensare all'Illuminismo come l'alba di una fase unica di ottimismo dell'umanità, nata dall'assunto che le scoperte della tecnologia e del sapere umano avrebbero reso la vita inevitabilmente più sicura, saggia e migliore per tutti – una fede naïf che si dice abbia raggiunto

il culmine col socialismo dei fabiani nell'ultimo decennio dell'Ottocento, per essere poi annientata nelle trincee della Prima guerra mondiale. Infatti, anche i vittoriani erano tormentati dai pericoli della degenerazione e del declino. Soprattutto, gli abitanti dell'età vittoriana condividevano la convinzione quasi universale che il capitalismo non sarebbe durato per sempre. L'insurrezione sembrava imminente. Molti capitalisti vittoriani lavoravano con la sincera idea che in un qualunque momento avrebbero potuto essere impiccati. Per esempio, una volta un amico mi ha portato a fare un giro lungo una strada di Chicago piena di ville di fine Ottocento: il motivo, mi spiegò, per cui la strada si presenta così era che la maggior parte dei ricchi industriali della Chicago di allora era così convinta che la rivoluzione fosse imminente da trasferirsi tutti lungo la strada che portava alla base militare più vicina. Quasi nessuno dei grandi teorici del capitalismo, da Marx a Weber, da Schumpeter a von Mises, pensava che il capitalismo sarebbe durato per più di una generazione o due al massimo.

Ma ci si potrebbe spingere ancora più avanti: nel momento in cui la paura di una rivoluzione imminente non era più plausibile, dopo la fine della Seconda guerra mondiale, ci è stato immediatamente messo di fronte lo spettro dell'olocausto nucleare.[116] Poi, quando anche questa minaccia non sembrava più attendibile, abbiamo scoperto il riscaldamento globale. Con ciò non intendo dire che queste minacce non fossero o non siano reali. Eppure sembra strano che il capitalismo senta la continua necessità d'immaginare, o addirittura di costruire, i mezzi per la sua imminente estinzione. Questo è in forte contrasto con il comportamento dei leader dei regimi socialisti, che appena arrivati al potere iniziarono subito a comportarsi come se il sistema fosse destinato a durare per sempre; fatto piuttosto ironico, considerando che in realtà questi sistemi si dimostrarono simili a degli incidenti storici.

Forse la ragione è che quello che era vero nel 1710 vale ancora oggi. Il capitalismo – o il capitalismo finanziario, che dir si voglia – di fronte alla prospettiva della propria eternità semplicemente esplode. Perché se non c'è una fine, non esiste alcuna ragione per

non generare credito – ovvero moneta futura – all’infinito. Gli eventi recenti sembrano confermare esattamente questa tesi. Nel periodo antecedente al 2009 molti hanno iniziato a pensare che il capitalismo sarebbe davvero durato per sempre; o almeno, nessuno sembrava più in grado di immaginare un’alternativa. L’effetto più immediato è stato una serie di bolle sempre più sconsiderate che ha portato tutto l’apparato al collasso.

12. L’inizio di qualcosa ancora da definire (1971-?)

Guarda tutti quei barboni: se solo ci fosse un modo per scoprire quanti sono i loro debiti.

REPO MAN (1984)

Libera la mente dall’idea che qualcosa ti è dovuto, dall’idea di guadagno, e sarai finalmente in grado di pensare.

URSULA K. LE GUIN, *I reietti dell’altro pianeta*

Il 15 agosto 1971, il presidente degli Stati Uniti Richard Nixon annunciò la fine della convertibilità in oro dei dollari americani detenuti all’estero, eliminando così l’ultima traccia del gold standard internazionale.[1] Questa fu la fine di una fase nella politica valutaria cominciata nel 1931 e confermata dagli accordi di Bretton Woods al termine della Seconda guerra mondiale: mentre ai cittadini americani non era più permesso convertire i propri dollari in oro, tutti i fondi in dollari detenuti al di fuori degli Stati Uniti potevano essere convertiti in oro, al cambio di 35 dollari per oncia. Con questo annuncio, Nixon diede inizio al regime di cambi flessibili che continua ancora oggi.

Gli storici concordano sul fatto che Nixon avesse poca scelta. La decisione s’impose per i crescenti costi della guerra in Vietnam – che come tutte le guerre capitaliste era finanziata da un deficit di bilancio. Gli Stati Uniti possedevano buona parte delle riserve auree mondiali, custodite nei forzieri di Fort Knox (anche se queste erano calate durante gli anni sessanta, allorché i governi esteri, soprattutto la Francia di Charles de Gaulle, iniziarono a domandare la conversione in oro dei propri dollari); la maggior parte dei paesi poveri, invece, teneva le proprie riserve in dollari. L’effetto immediato della sospensione della convertibilità aurea annunciata da Nixon fu di far schizzare alle stelle il prezzo dell’oro, che

raggiunse un picco di 600 dollari all’oncia nel 1980. Cosa che ovviamente causò un fortissimo aumento di valore delle riserve auree statunitensi. Simmetricamente, il valore del dollaro in termini di oro calò drasticamente. Il risultato fu un enorme trasferimento di ricchezza dai paesi poveri, che non avevano riserve auree, ai paesi ricchi, come Stati Uniti e Gran Bretagna, che mantenevano riserve in oro. Negli Stati Uniti, la decisione di Nixon diede anche il via a una persistente inflazione.

A ogni modo, qualunque fossero le ragioni di Nixon, una volta che il sistema creditizio mondiale fu disancorato dall’oro il mondo entrò in una nuova fase della storia finanziaria: fase che ancora nessuno capisce completamente. Nella mia infanzia a New York, ogni tanto sentivo dicerie che parlavano di forzieri d’oro nascosti segretamente sotto le Torri Gemelle a Manhattan. Si diceva che questi forzieri non contenessero solo le riserve auree statunitensi, ma quelle di tutte le maggiori potenze economiche mondiali. L’oro era conservato in barre, impilate in forzieri diversi, uno per ciascuna potenza, e ogni anno, quando si calcolava la bilancia dei pagamenti di ciascun paese, i lavoratori spostavano con dei carrelli l’oro a seconda dei saldi risultanti, per esempio trasportandone alcuni milioni dal forziere assegnato al Brasile a quello tedesco e così via.

Sembra che queste storie fossero molto diffuse. Perlomeno, appena dopo l’attacco alle Torri gemelle dell’11 settembre 2001, una delle prime domande che molti newyorkesi si fecero fu: cos’è successo al denaro? Era al sicuro? I forzieri sono stati distrutti? Presumibilmente l’oro si è fuso. Era questo il vero scopo dell’attacco? Le teorie cospirazioniste abbondano. Alcuni parlavano di legioni di lavoratori radunati segretamente per farsi largo attraverso chilometri di tunnel surriscaldati nel tentativo disperato di mettere al sicuro l’oro mentre in superficie continuavano le ricerche dei superstiti. Secondo una teoria particolarmente fantasiosa, l’intero attacco era stato organizzato da speculatori che, come Nixon, volevano far cadere il valore del dollaro e far schizzare quello dell’oro; o perché le riserve erano state distrutte, oppure perché loro stessi avevano previsto un piano per rubarle prima dell’attacco.[2]

La cosa veramente impressionante di questa storia è che, dopo averci creduto per anni e poi, poco dopo l'attacco, essendo stato convinto da alcuni amici più esperti che era tutto un grande mito («No» mi disse rassegnato un amico, come se stesse parlando a un bambino, «le riserve auree degli Stati Uniti sono custodite a Fort Knox»), ho fatto alcune ricerche e ho scoperto che la storia era effettivamente vera. Le riserve auree del tesoro statunitense sono a Fort Knox, certo, ma quelle della Federal Reserve, e di più di cento banche centrali, governi e organizzazioni internazionali sono custodite nei forzieri sotto l'edificio della Federal Reserve al 33 Liberty Street di Manhattan, a due isolati di distanza dalla torri. Ammontano a circa cinquemila tonnellate metriche (266 milioni di once troy), e secondo il sito della Fed Uk il deposito custodisce tra un quarto e un quinto dell'intero oro mondiale.

L'oro custodito dalla Federal Reserve Bank di New York è conservato in modo del tutto atipico. Il deposito poggia sul basamento roccioso dell'isola di Manhattan – uno dei pochi substrati considerati adatti a sorreggere il peso del forziere, della sua porta e dell'oro all'interno – circa trenta metri sotto il livello stradale e quasi venti metri sotto il livello del mare. Per raggiungere il forziere, le casse d'oro devono essere caricate in uno degli ascensori della banca che le porta cinque piani sotto il livello stradale, dove si trovano i forzieri. Se tutto procede come dovuto, l'oro viene messo sugli scaffali oppure trasportato in uno o più dei 122 comparti assegnati a paesi depositanti oppure a organizzazioni internazionali. Degli «impilatori d'oro», usando dei montacarichi idraulici, spostano il metallo prezioso tra i vari compartimenti per bilanciare crediti e debiti, anche se i compartimenti sono solo numerati, quindi nemmeno i lavoratori sanno chi sta pagando chi.[3]

Tuttavia non c'è alcuna ragione per pensare che questi forzieri abbiano in qualche modo risentito degli eventi dell'11 settembre 2001.

La realtà è quindi diventata così strana che è difficile distinguere quali elementi delle grandiose fantasie mitiche siano effettivamente fantastici e quali invece siano veri. L'immagine di forzieri distrutti, dell'oro colato, dei lavoratori segreti che tentano di

evacuare l'economia mondiale dalle profondità di Manhattan: tutto questo è fantasia. Ma è davvero sorprendente che le persone fossero disposte a crederci?[4]

Fin dai tempi di Thomas Jefferson, in America il sistema bancario ha mostrato un'impressionante capacità di ispirare fantasie paranoiche: talvolta incentrate sulla massoneria, altre sull'ordine segreto degli illuminati, sui Savi di Sion, oppure sulle operazioni di riciclaggio dei narcodollari della regina d'Inghilterra, o ancora altre cospirazioni e cabale segrete. Questa è la ragione principale perché ci volle così tanto tempo per istituire la prima banca centrale americana. E in un certo senso non c'è niente di sorprendente. Gli Stati Uniti sono sempre stati dominati da un certo populismo di mercato, e l'abilità delle banche di «creare moneta dal nulla» – e soprattutto, d'impedire a tutti gli altri di farlo – è sempre stato lo spauracchio del populismo, poiché in diretta contraddizione con l'idea che i mercati siano una semplice espressione dell'uguaglianza democratica. Eppure, dopo l'abbandono della convertibilità da parte di Nixon, diventò chiaro che la sostenibilità di tutto il sistema era garantita *solo* dallo stregone dietro le quinte. Con la successiva ortodossia neoliberista ci è stato chiesto di accettare «il mercato» come un sistema che si autoregola, dove l'aumento e la caduta dei prezzi sono simili a forze naturali, e al contempo di ignorare il fatto che, nelle testate economiche, si ipotizzi semplicemente che i mercati salgano e scendano anticipando o reagendo alle decisioni sui tassi d'interesse di Alan Greenspan, o di Ben Bernanke, o di chi in quel momento siede sulla poltrona di presidente della Federal Reserve.[5]

Tuttavia, manca palesemente un elemento anche nelle più fervide teorie cospirazioniste sul sistema bancario, per non parlare delle storie ufficiali: il ruolo della guerra e della potenza militare. C'è una ragione perché lo stregone ha questa strana capacità di creare denaro dal nulla. Dietro di lui, c'è un uomo con la pistola.

Certo, in un certo senso c'è fin dall'inizio. Ho già sottolineato che la moneta moderna si basa sul debito dello stato e che gli stati s'indebitano per finanziare la guerra. Questo è vero oggi come lo era ai tempi di re Filippo II. La creazione delle banche centrali

rappresenta l'istituzionalizzazione permanente del matrimonio tra gli interessi finanziari e militari che iniziò a emergere nell'Italia rinascimentale, per diventare infine il fondamento del capitalismo finanziario.[6]

Nixon lasciò fluttuare il dollaro per pagare i costi di una guerra in cui, nel solo periodo 1970-1972, ordinò di sganciare più di quattro milioni di tonnellate di bombe incendiarie sulle città e i villaggi dell'Indocina guadagnandosi il soprannome di «più grande bombardiere di tutti i tempi», attribuitogli da un senatore.[7] La crisi debitoria fu una diretta conseguenza della necessità di pagare le bombe, oppure, per essere più precisi, di pagare la vasta infrastruttura militare necessaria ai bombardamenti. È questa la causa che mise alle corde le riserve auree statunitensi. Molti sostengono che sganciando il dollaro dall'oro Nixon abbia reso la moneta USA pura *fiat money*: dei semplici pezzi di carta, senza alcun valore intrinseco, trattati come moneta solo grazie al volere degli Stati Uniti. In questo caso, si potrebbe affermare che ora il dollaro sia sostenuto unicamente dalla potenza militare degli Stati Uniti. In un certo senso è vero, ma il concetto di «moneta fiduciaria» si basa sull'assunzione che la moneta «fosse» veramente oro inizialmente. In realtà, ci troviamo di fronte solo a un altro tipo di valuta creditizia.

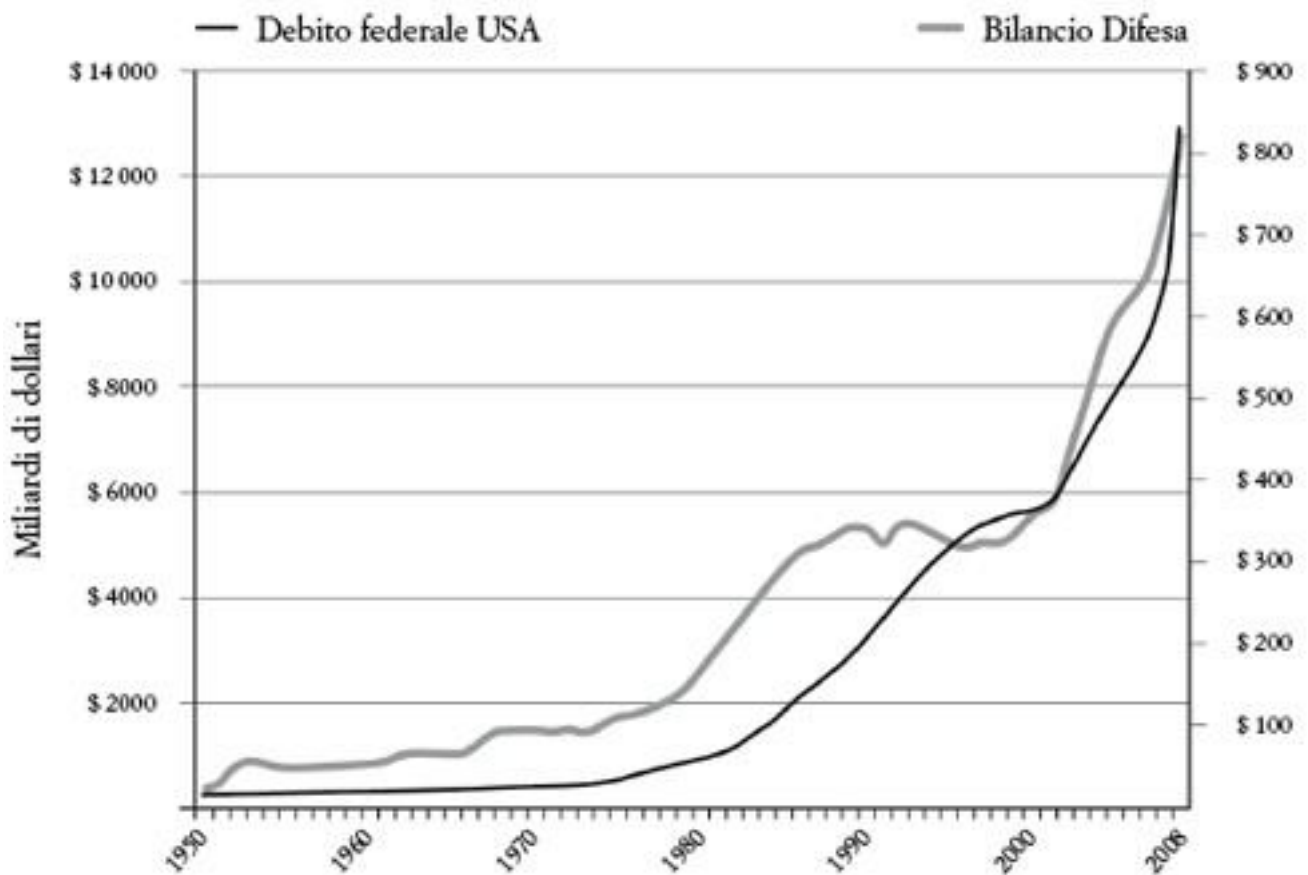
Contrariamente alla convinzione più diffusa, il governo statunitense non può «stampare liberamente moneta», perché i dollari non vengono emessi dal governo, ma dalle banche private, sotto l'egida del Federal Reserve System. Tecnicamente, la Federal Reserve – nonostante il nome – non è affatto parte dello stato, ma una sorta di strano ibrido tra pubblico e privato: un consorzio di banche private il cui presidente è designato dal presidente degli Stati Uniti, con l'approvazione del Congresso, ma che non opera sotto la supervisione pubblica. Tutte le banconote da un dollaro in circolazione in America sono «Federal Reserve Notes» – la Fed le emette come cambiali, commissionando alla zecca degli Stati Uniti la stampa vera e propria, pagandola quattro centesimi a banconota.[8] Questo sistema è una piccola variazione dello schema inventato dalla Banca d'Inghilterra, solo che qui la Fed «presta» soldi al

governo americano comprando titoli del debito pubblico, e poi monetizza il debito prestando il denaro che gli deve il governo statunitense ad altre banche.[9] La differenza è che mentre originariamente la Banca d'Inghilterra prestava oro al sovrano, la Fed crea i dollari semplicemente con un tratto di penna. Quindi, è la Fed ad avere il potere di stampare moneta.[10] Le banche che ricevono i prestiti della Fed non hanno più la facoltà di stampare direttamente moneta, ma è loro permesso creare moneta virtuale concedendo prestiti secondo il sistema della riserva frazionaria stabilito della Fed, anche se all'inizio della crisi creditizia odierna, al momento della scrittura di questo libro, sono stati fatti passi per rimuovere tali restrizioni.

Sotto molti aspetti, questa descrizione è piuttosto semplicistica: la politica monetaria è un arcano impenetrabile, e talvolta sembra che lo sia intenzionalmente. (Henry Ford un giorno disse che se l'americano medio avesse scoperto come funziona davvero il sistema bancario, ci sarebbe stata una rivoluzione l'indomani.) La cosa interessante per gli scopi del libro non è tanto che i dollari americani siano creati dalle banche, ma che una delle conseguenze apparentemente paradossali della scelta di Nixon fu che questi dollari andarono a sostituire l'oro come valuta di riserva globale, ovvero come suprema riserva di valore nel mondo, portando agli Stati Uniti enormi vantaggi economici.

Nel contempo, il debito pubblico americano rimane un debito di guerra, com'è sempre stato fin dal 1790: gli Stati Uniti continuano a spendere per scopi militari più di tutte le altre nazioni del globo messe insieme, inoltre la spesa militare non è solo la base della politica industriale del governo: occupa una proporzione talmente enorme delle spese dello stato che, se non fosse a causa sua, gli Stati Uniti non sarebbero affatto in deficit.

Le forze armate americane sono le uniche al mondo a mantenere la dottrina della proiezione globale di potenza militare: tramite le circa ottocento basi in territorio straniero, dovrebbero avere la capacità d'intervenire con forza schiacciante in ogni angolo del pianeta. In un certo senso, le forze di terra sono secondarie; almeno a partire dalla Seconda guerra mondiale, la chiave della

dottrina militare statunitense è fare affidamento sulla supremazia aerea. Gli Stati Uniti non hanno mai combattuto una guerra in cui non controllassero i cieli, inoltre hanno fatto ricorso al bombardamento aereo molto più sistematicamente di ogni altra forza militare, per esempio, nella recente occupazione dell'Iraq, si sono addirittura spinti a bombardare quartieri residenziali di una città già apparentemente sotto il loro controllo.

L'essenza della sua predominanza militare nel mondo deriva in ultima analisi dal fatto che l'America può sganciare bombe come e quando vuole, con solo poche ore di preavviso, in qualsiasi punto della superficie terrestre.[11] Nessuno stato ha mai avuto capacità anche lontanamente comparabili. Infatti, si potrebbe benissimo affermare che è questa stessa potenza a tenere in piedi l'intero sistema monetario mondiale, organizzato intorno al dollaro.

A causa del deficit di bilancia commerciale degli Stati Uniti, un

numero enorme di dollari circola all'estero; inoltre, uno degli effetti della scelta di Nixon è che le banche centrali estere possono farci ben poco con questi dollari, tranne comprare titoli del tesoro americano.[12] Ecco cosa significa l'affermazione che il dollaro è diventato la «moneta di riserva» globale. Questi titoli del debito statunitense, come ogni altra obbligazione, dovrebbero essere prestiti che infine arriveranno a scadenza e dovranno essere ripagati, ma come nota l'economista Michael Hudson, che iniziò a interessarsi del fenomeno nei primi anni settanta, in realtà non succede mai:

Finché questi pagherò del tesoro americano sono parte integrante della base monetaria mondiale, non saranno mai rimborsati, ma continuamente rifinanziati. Questa caratteristica è l'essenza dell'opportunismo finanziario americano, una tassa imposta a spese di tutto il globo.[13]

Inoltre, l'effetto combinato dell'inflazione e dei bassi tassi d'interesse pagati da questi titoli è che essi nel tempo si sono deprezzati, aumentando la tassa globale, oppure usando le parole che ho scelto nel primo capitolo, aumentando il «tributo». Gli economisti preferiscono chiamarlo «signoraggio». Comunque, il suo effetto è che la potenza imperiale americana si basa su un debito che non sarà mai ripagato e mai potrà esserlo. Il suo debito pubblico è diventato una promessa non solo ai cittadini americani, ma alle nazioni di tutto il mondo, che tutti sanno non verrà mantenuta.

Allo stesso tempo, gli Stati Uniti insistevano affinché tutti i paesi che avevano titoli del debito pubblico americano nelle proprie riserve si comportassero in modo esattamente opposto: dovevano osservare politiche monetarie restrittive e ripagare scrupolosamente i propri debiti.

Ho già notato che, fin dai tempi di Nixon, i compratori più importanti del debito americano tendono a essere le banche di quei paesi che si sono trovati sotto l'occupazione militare americana. In Europa, l'alleato più entusiasta di Nixon era la Germania Occidentale, che al tempo ospitava oltre trecentomila soldati americani. Nei decenni più recenti l'attenzione si è spostata in Asia, particolarmente verso le banche centrali di paesi come Giappone,

Taiwan e Corea del Sud, di nuovo, tutti protettorati militari americani. Inoltre, lo status internazionale del dollaro è sostenuto, fin dal 1971, dal fatto che il petrolio sia comprato e venduto solo in questa valuta, mentre ogni tentativo dei paesi Opec di usare anche altre divise si è infranto contro la testarda resistenza di Arabia Saudita e Kuwait, anche loro protettorati militari statunitensi. Quando Saddam prese la decisione unilaterale di passare dal dollaro all'euro nel 2000, seguito dall'Iran nel 2001, presto il suo paese fu bombardato e occupato dalle forze statunitensi.[14] Non sappiamo quanto la scelta di Saddam di abbandonare il dollaro abbia contato realmente ai fini della decisione americana di deporlo militarmente, ma nessun paese che faccia una scelta simile può ignorare questa possibilità. Il risultato, soprattutto tra i governanti del Sud del mondo, è stato il terrore diffuso.[15]

In questa prospettiva, lo sganciamento del dollaro dall'oro non va contro l'alleanza fra guerrieri e finanzieri su cui fu originariamente fondato il capitalismo, ne è anzi la definitiva apoteosi. Né il ritorno alla moneta virtuale ha portato alla ricomparsa di relazioni di onore e fiducia: piuttosto, è vero il contrario. Nel 1971, il cambiamento era appena cominciato. L'American Express, la prima carta di credito al consumo, era stata inventata solo trent'anni prima, ma possiamo dire che il moderno sistema nazionale delle carte di credito si è formato solo con l'avvento di Visa e MasterCard nel 1968. Le carte di debito vennero dopo, sono creature degli anni settanta, e la moderna economia dei pagamenti elettronici è nata solo negli anni novanta. Tutte queste nuove relazioni di credito non sono mediate da relazioni interpersonali di fiducia, ma da aziende il cui unico scopo è il profitto; inoltre, una delle grandi vittorie dell'industria americana delle carte di credito è stata l'eliminazione di tutte le restrizioni legali sui tassi d'interesse che può applicare.

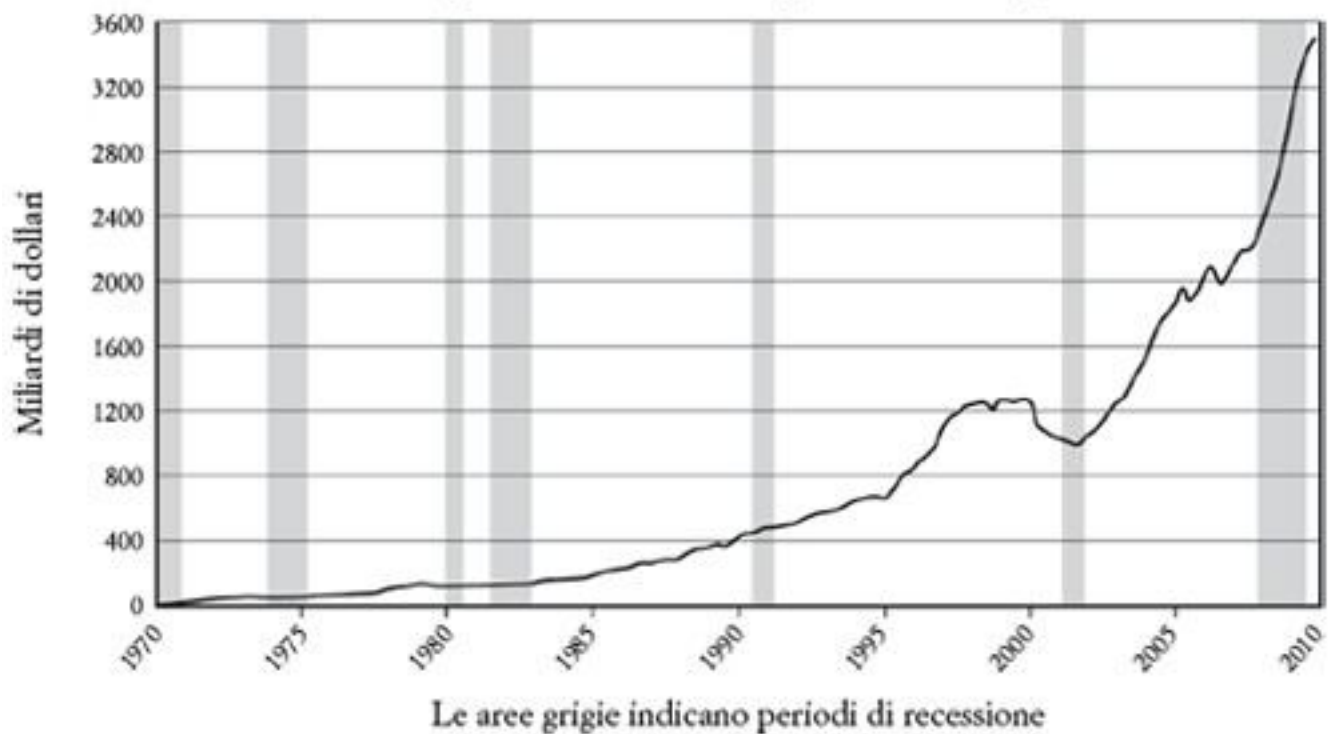
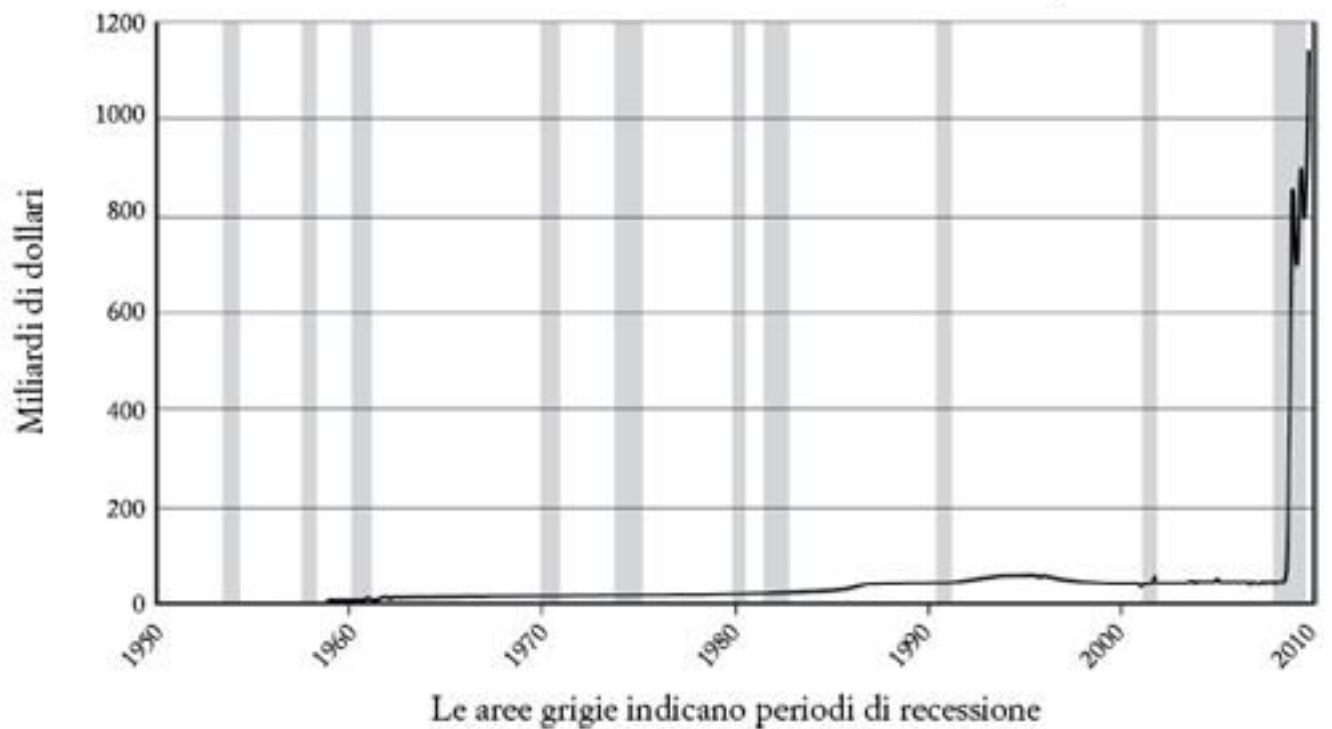
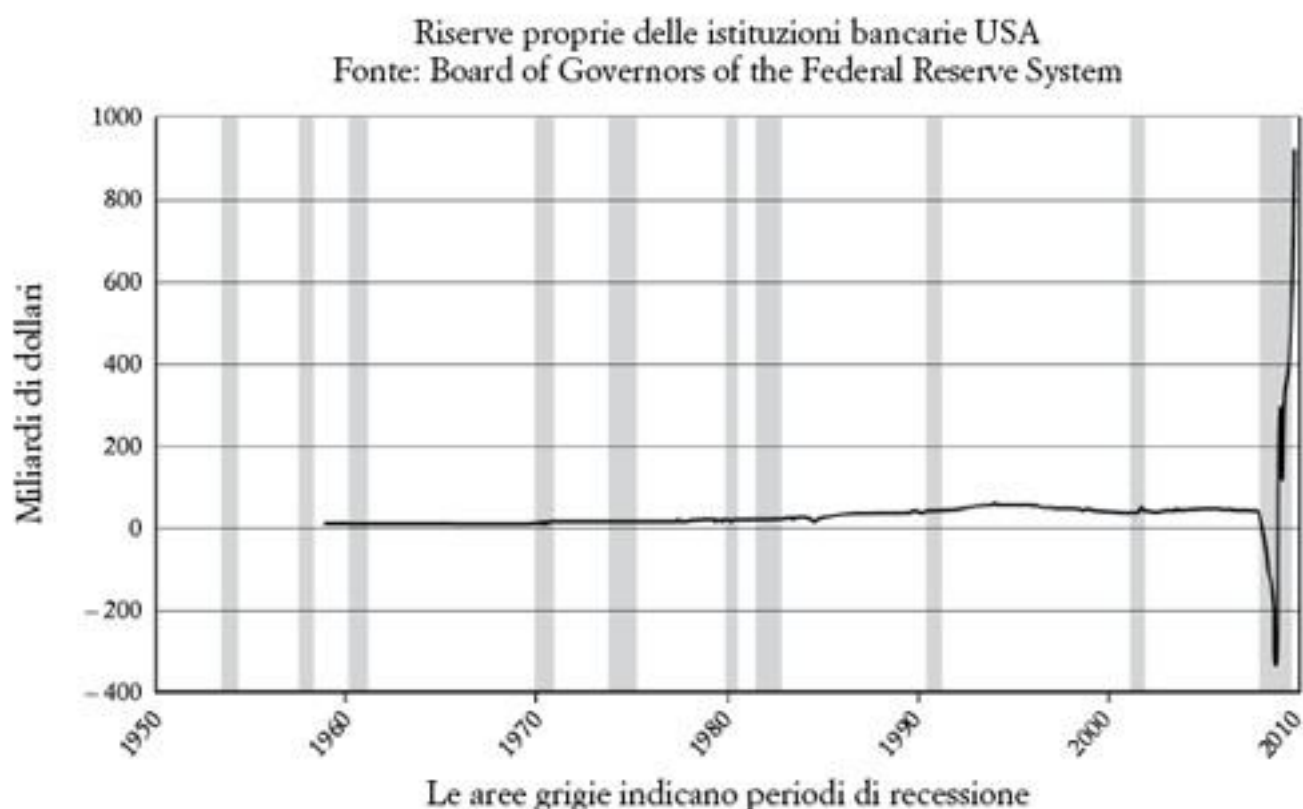
Se guardiamo alla storia, un'era di moneta virtuale dovrebbe implicare l'allontanamento da guerra, imperialismo, schiavitù e servitù per debiti (salariata o meno), e la creazione di qualche sorta di istituzione onnicomprensiva e globale per proteggere i debitori. Finora abbiamo visto l'opposto. La nuova moneta globale è ancora

più radicata nella potenza militare della vecchia. La servitù per debiti continua a essere la maniera principale di reclutare lavoratori in tutto il mondo: sia in senso letterale, come in gran parte dell'Asia orientale e dell'America Latina, che in senso soggettivo, poiché gran parte dei lavoratori salariati e persino degli impiegati stipendiati sente di dover lavorare principalmente per rimborsare un prestito a interesse di qualche tipo. La nuove tecnologie di trasporto e comunicazione hanno solo facilitato questo processo, rendendo possibile far pagare a domestici o a operai migranti migliaia di dollari in spese di trasferimento, per poi costringerli a lavorare per ripagare il debito in paesi lontani dove non hanno alcuna protezione legale.[16] Le grandi istituzioni cosmiche e onnicomprensive che potrebbero essere in qualche modo paragonate ai re divinizzati dell'antico Medio Oriente o alle autorità religiose del Medioevo non sono state create per proteggere i debitori ma per far valere i diritti dei creditori. Il Fondo monetario internazionale è solo l'esempio più lampante. Rappresenta il pinnacolo di un'enorme burocrazia globale in ascesa – il primo vero sistema amministrativo globale nella storia umana, rappresentato non solo da Nazioni Unite, Banca mondiale, World Trade Organization, ma anche dall'infinito insieme di unioni economiche, patti commerciali e organizzazioni non governative che lavorano al loro fianco, in larga parte sotto il patrocinio statunitense. Tutte funzionano secondo il principio per cui (a meno che uno non sia il Tesoro degli Stati Uniti) «bisogna pagare i propri debiti», poiché si ipotizza che il fallimento di un qualunque paese metta in pericolo l'intero sistema monetario mondiale, minacciando di trasformare tutti i sacchi d'oro (virtuale) in pezzi di carta senza valore, per usare la colorita immagine di Addison.

Tutto vero. A ogni modo, qui stiamo parlando di soli quarant'anni. Ma l'azzardo di Nixon, quello che Hudson chiama «imperialismo del debito», è già sottoposto a forti pressioni. La prima vittima è stata precisamente quella burocrazia imperiale dedicata alla protezione dei creditori (non quelli a cui dovevano soldi gli Stati Uniti). Le politiche del Fondo monetario che insiste nel chiedere che i debiti siano ripagati quasi esclusivamente attingendo dalle tasche dei poveri si sono scontrate prima contro un

movimento di ribellione sociale, parimenti globale (il cosiddetto movimento no global – anche se il nome è profondamente fuorviante), poi contro un'aperta ribellione fiscale tanto in Africa quanto in America Latina. Dal 2000, i paesi asiatici hanno iniziato a boicottare sistematicamente il FMI. Nel 2002, l'Argentina commise il peccato peggiore: fare default sul proprio debito, ed è riuscita a scamparla. Le seguenti avventure militari statunitensi, chiaramente volte a terrorizzare e intimidire, non hanno avuto molto successo: in parte perché, per finanziarle, gli Stati Uniti hanno dovuto fare ricorso non solo alla solita schiera di clienti, ma anche e sempre di più alla Cina, il suo maggior rivale militare rimasto. Dopo il collasso quasi totale dell'industria finanziaria americana, che, nonostante le fosse stata concessa la capacità di creare denaro quasi *ad libitum*, è riuscita ugualmente a creare migliaia di miliardi di passività che non può ripagare, gettando in recessione l'economia mondiale, è venuta meno anche la pretesa che l'imperialismo del debito garantisca stabilità.

Per dare un'idea di quanto sia estrema la crisi finanziaria di cui stiamo parlando, ecco alcuni grafici presi dalla pagina web della Federal Reserve di Saint Louis.[17]

Questo è l'ammontare di debito pubblico statunitense detenuto da paesi stranieri:

Nel frattempo, le banche private americane hanno reagito alla crisi abbandonando ogni pretesa di libero mercato e trasferendo tutti gli attivi disponibili nei forzieri della Federal Reserve stessa, che comprava titoli del tesoro statunitense:

Permettendo così che, attraverso un altro trucco di magia arcana che nessuno di noi potrà mai comprendere, dopo una caduta iniziale di quasi 400 miliardi di dollari, le loro riserve fossero molto più grandi di quelle antecedenti la crisi:

A questo punto, alcuni creditori degli Stati Uniti sentono chiaramente di essere nella posizione per chiedere che siano le proprie agende politiche a essere prese in considerazione.

LA CINA METTE IN GUARDIA GLI USA SULLA MONETIZZAZIONE DEL DEBITO

Durante un recente tour in Cina, pare che dovunque sia andato, al presidente delle Fed di Dallas Richard Fisher sia stato chiesto di consegnare il seguente messaggio al presidente della Federal Reserve Ben Bernanke: «Smetti di creare credito dal nulla per comprare debito pubblico americano».[18]

Di nuovo, non è mai chiaro se il denaro trasferito dall'Asia a supporto della macchina militare americana possa qualificarsi come «prestito» o «tributo». Comunque, l'improvvisa ascesa della Cina come uno dei maggiori possessori del debito pubblico americano ha chiaramente alterato le dinamiche. Se questi sono davvero tributi,

alcuni potrebbero chiedersi come mai uno dei maggiori rivali degli Stati Uniti abbia iniziato a comprare titoli del tesoro americano – per non parlare del tacito consenso ai vari accordi volti a mantenere il valore del dollaro e quindi il potere d'acquisto dei consumatori americani.[19] Ma personalmente penso che questo sia esattamente il caso in cui una visione storica di lungo periodo può essere molto utile.

Da una prospettiva più ampia, il comportamento della Cina non è affatto sorprendente. La caratteristica peculiare dell'Impero cinese è stata, fin dai tempi della dinastia Han, il sistema di tributi attraverso il quale, in cambio del riconoscimento dell'imperatore come sovrano mondiale, i cinesi erano disposti a coprire di regalie gli stati clienti. Pare che questa tecnica sia stata sviluppata quasi come un trucco per risolvere il problema dei «barbari del Nord» e delle steppe, che hanno sempre minacciato le frontiere cinesi: coprirli di ricchezze in modo da renderli compiacenti, smidollati e sopire i loro spiriti bellicosi. Questa tecnica è stata poi sistematizzata nel «commercio dei tributi» praticato con gli stati clienti, vedi Giappone, Taiwan, Corea e vari paesi del Sudest asiatico; per un breve periodo compreso tra il 1405 e il 1433, il sistema si estese addirittura su scala mondiale, sotto l'egida del famoso ammiraglio eunuco Zheng He. Questi guidò la famosa «flotta dei tesori» – in marcato contrasto con la flotta dei tesori spagnola del secolo successivo – in una serie di sette spedizioni nell'Oceano Indiano, portando non solo migliaia di marinai armati, ma anche enormi quantità di seta, porcellane e altri beni di lusso cinesi da regalare ai governanti locali disposti a riconoscere l'autorità dell'imperatore.[20] Tutto questo era radicato in un'ideologia estremamente sciovinista («Cosa potrebbero mai avere questi barbari che noi non abbiamo già?»), ma, nel caso dei confini cinesi, si rivelò una politica estremamente saggia per un ricco impero circondato da regni più piccoli potenzialmente pericolosi. In effetti, era una politica così saggia che anche il governo statunitense, durante la guerra fredda, fu pressoché costretto a imitarla, commerciando in termini estremamente favorevoli con quegli stessi stati – Corea, Giappone, Taiwan, alcuni alleati nel Sudest asiatico –

che erano stati dei tradizionali tributari cinesi, ma in questo caso per contenere la Cina stessa.[21]

Tenendo tutto questo a mente, il quadro inizia a ricomporsi. Quando gli Stati Uniti erano di gran lunga la maggiore potenza economica mondiale, potevano permettersi di mantenere un sistema di tributi simile a quello cinese. Quindi, a questi stessi stati, gli unici tra i protettorati militari americani, fu permesso di catapultarsi fuori dalla povertà, raggiungendo direttamente lo status di paese del primo mondo.[22] Dopo il 1971, quando la forza economica americana cominciò a declinare in relazione a quella del resto del mondo, questi stati furono gradualmente riportati al rango di tributari vecchio stile. Ma l'entrata in gioco della Cina ha aggiunto un elemento completamente nuovo. Ogni ragione porta a concludere che, dal punto di vista della Cina, questa sia la prima fase di un processo molto lungo volto a ridurre gli Stati Uniti a qualcosa di simile a un tradizionale stato cliente del suo impero. E ovviamente, i governanti cinesi non sono mossi primariamente dalla benevolenza, almeno non più dei governanti di ogni altro impero. C'è sempre un costo politico, e la citazione d'apertura rappresenta un primo indizio di ciò che in definitiva potrebbe essere questo costo.

Quanto ho detto finora serve unicamente a sottolineare una realtà già emersa varie volte nel corso del libro: la moneta non ha alcuna essenza. Non è «concretamente» nulla; quindi la sua natura è sempre stata, e presumibilmente sempre sarà, questione di contesa politica. Tra l'altro, così fu nelle prime fasi della storia americana – come attestano le vivide e interminabili battaglie del XVIII secolo tra sostenitori dell'oro, bimetallisti, adepti dell'argento, sostenitori del sistema bancario libero e del *greenback* – ma gli elettori americani erano così scettici riguardo all'idea di una banca centrale che la Federal Reserve fu istituita solo negli anni immediatamente precedenti la Prima guerra mondiale, ben tre secoli dopo la Banca d'Inghilterra. Inoltre, come ho già avuto modo di notare, anche la monetizzazione del debito ha due facce. Da un lato – secondo la visione di Jefferson – si tratta dell'apoteosi della perniciosa alleanza tra militari e banchieri; dall'altro ha aperto le porte all'idea che lo

stato stesso sia un debitore morale, che la sua libertà sia qualcosa che letteralmente deve alla nazione. Forse nessuno ha espresso questo punto con maggior eloquenza di Martin Luther King Jr., nel suo discorso intitolato «I Have a Dream», pronunciato dagli scalini del Lincoln Memorial nel 1963:

In un certo senso siamo venuti alla capitale della nazione per incassare un assegno. Quando gli architetti della nostra repubblica scrissero le sublimi parole della Costituzione e della Dichiarazione d'Indipendenza, firmarono una promessa di pagamento della quale ogni americano sarebbe diventato erede. Quella promessa diceva che tutti gli uomini, sì, i neri come i bianchi, avrebbero goduto dei «diritti inalienabili alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità». È ovvio che oggi l'America sia venuta meno a questa promessa per quanto riguarda i suoi cittadini di colore. Invece di onorare il suo sacro obbligo, l'America ha consegnato ai neri un assegno scoperto, che è stato loro restituito con impressa la scritta «fondi insufficienti».

Sotto la stessa luce si può vedere anche la crisi del 2008, il risultato di anni di lotte politiche tra debitori e creditori, ricchi e poveri. Vero, a un certo livello la crisi era esattamente quello che sembrava: una truffa, una catena di sant'Antonio incredibilmente sofisticata destinata a implodere, ma dove i truffatori sapevano che sarebbero stati in grado di costringere i truffati a coprire le perdite. A un altro livello, si potrebbe vedere la crisi come il culmine della battaglia sulle definizioni stesse di moneta e di credito.

Alla fine della Seconda guerra mondiale, lo spettro di un'imminente rivolta della classe operaia, che aveva perseguitato le classi dirigenti di Europa e Nord America nel secolo precedente, scomparve quasi del tutto. La lotta di classe era stata sospesa con una tacita intesa. In parole povere: venne offerto un accordo alle classi operaie dei paesi occidentali, dagli Stati Uniti alla Germania. Se avessero rinunciato a ogni fantasia di cambiare radicalmente la natura del sistema, potevano tenere i propri sindacati, godere di una serie di benefici sociali (pensioni, ferie pagate, cure mediche ecc.) e, forse la proposta più allettante, sapere che i loro figli avevano la concreta possibilità di lasciare la classe operaia per sempre,

attraverso un sistema di istruzione pubblica ben finanziato e in espansione. Un elemento chiave del compromesso era la tacita garanzia che gli incrementi di produttività dei lavoratori sarebbero stati ricompensati con salari più alti: promessa che è stata mantenuta fino alla fine degli anni settanta. Principalmente, in seguito a tale accordo, in quel periodo crebbero rapidamente sia la produttività sia i salari, costruendo le basi della società consumista contemporanea.

Gli economisti hanno battezzato questo periodo «età keynesiana», perché le teorie economiche di John Maynard Keynes, che erano già state la base del New Deal di Roosevelt negli Stati Uniti, furono adottate dalle democrazie industriali pressoché ovunque. Keynes aveva un atteggiamento piuttosto disinvolto nei confronti della moneta. Il lettore ricorderà che accettava completamente la teoria per cui le banche «creano moneta dal nulla», e per questo motivo non c'era alcuna ragione intrinseca che vietasse al governo di incoraggiare la creazione di moneta durante i periodi di recessione, per stimolare l'attività economica: una posizione che da tempo è cara ai debitori, mentre suona come un anatema alle orecchie dei creditori.

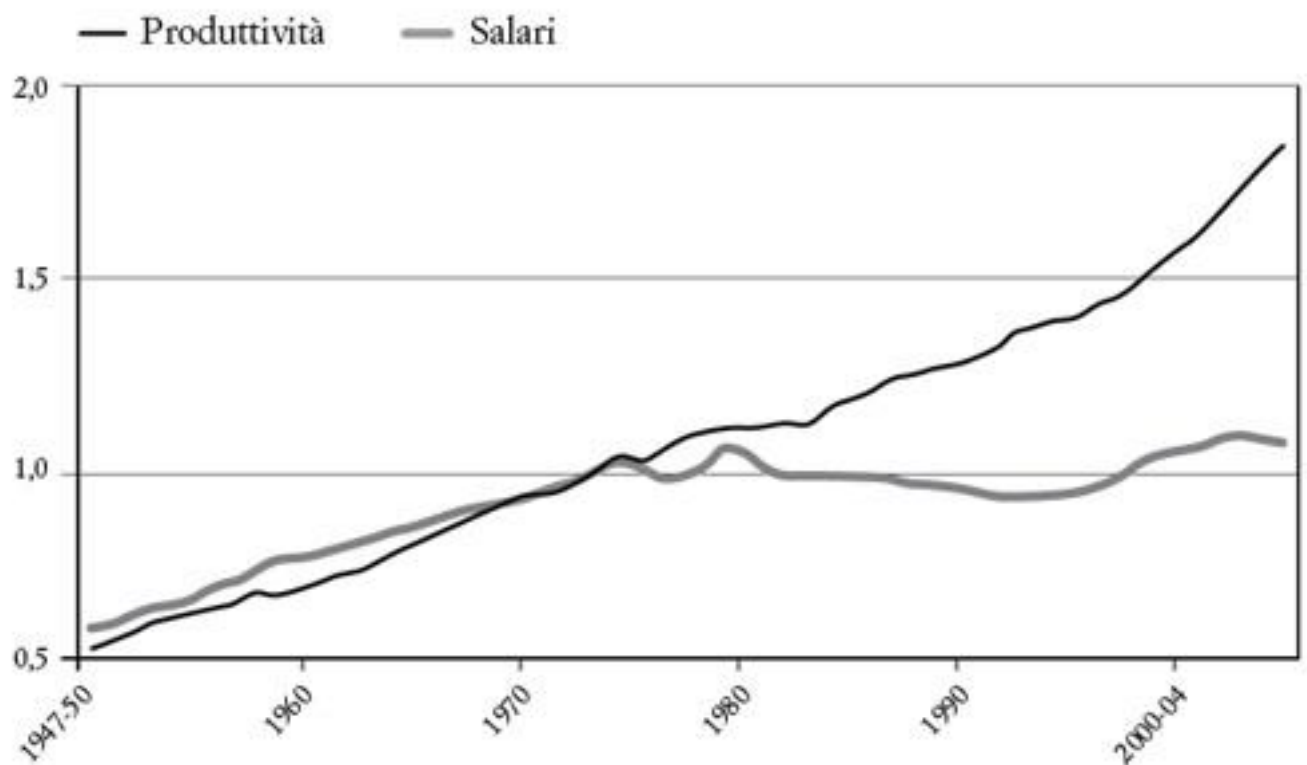
Ai suoi tempi, Keynes era noto per alcune prese di posizione piuttosto radicali, per esempio chiedere la completa eliminazione di quella classe che vive guadagnando sui debiti di altre persone – «l'eutanasia del rentier», per usare le sue parole – anche se tutto quello che lui intendeva era la sua eliminazione attraverso una riduzione graduale dei tassi d'interesse. Come per gran parte del keynesismo, questa posizione era molto meno radicale di quanto possa sembrare. In realtà, l'affermazione è perfettamente in linea con la grande tradizione dell'economia politica, che risale al mondo utopico senza debiti immaginato da Adam Smith, ma soprattutto a David Ricardo e alla sua condanna dei proprietari terrieri come parassiti, la cui stessa esistenza era deleteria per la crescita economica. Keynes si muoveva in questa tradizione, immaginando i rentier come dei residui del feudalesimo che mal si accordano con il vero spirito dell'accumulazione capitalistica. La sua posizione non voleva incitare una rivoluzione, anzi secondo lui era il modo

migliore per evitarla:

Considero perciò l’aspetto del capitalismo caratterizzato dall’esistenza del rentier come una fase di transizione, destinata a scomparire quando esso avrà compiuto la sua opera. E con la scomparsa del redditiero, molte altre cose del capitalismo subiranno un mutamento radicale. Sarà inoltre un gran vantaggio nel corso degli eventi che qui preconizzo, se l’eutanasia del rentier, dell’investitore senza funzioni, non sia affatto improvvisa, [...] e non richieda alcuna rivoluzione.[23]

Dopo la Seconda guerra mondiale, quando il compromesso keynesiano fu finalmente messo in pratica, esso fu offerto a una fetta relativamente modesta della popolazione mondiale. Con il passare del tempo, sempre più persone vollero godere dei benefici di quel patto sociale. Quasi tutti i movimenti popolari del periodo compreso tra il 1945 e il 1975, forse anche i movimenti rivoluzionari, possono essere visti come richieste di inclusione: richieste di uguaglianza politica, che però assumevano che l’uguaglianza non avesse alcun significato senza un qualche livello di sicurezza economica. Questo è vero non solo per i movimenti delle minoranze nei paesi occidentali non comprese nell’accordo – come per esempio quelle a cui il discorso di Martin Luther King era rivolto – ma anche per i movimenti che al tempo erano chiamati di «liberazione nazionale», diffusi dall’Algeria al Cile; oppure infine anche per il femminismo a cavallo tra gli anni sessanta e settanta, forse il caso più rilevante. A un certo momento degli anni settanta, si arrivò al punto di rottura. Sembrerebbe che il capitalismo, come sistema, non possa estendere un compromesso sociale di quel tipo a tutti. È assai probabile che non sarebbe sostenibile neanche qualora tutti i suoi lavoratori fossero liberi e salariati; certamente non sarebbe mai in grado di garantire a tutti gli abitanti del mondo lo stile di vita che per esempio conduceva un operaio del settore automobilistico nel Michigan degli anni sessanta, con casa di proprietà, un garage e i figli all’università e questo era vero anche prima che molti dei loro figli iniziassero a chiedere vite meno alienanti. Il risultato si potrebbe chiamare crisi di inclusione. Intorno alla fine degli anni settanta, l’ordine keynesiano era chiaramente al collasso, scosso

simultaneamente dal caos finanziario, rivolte per il pane, shock petroliferi e la diffusione di profezie apocalittiche sulla fine della crescita e l'incombente crisi ecologica. Il che si dimostrò un modo per notificare alla popolazione che tutti gli accordi sociali erano diventati nulli.

Una volta adottata questa prospettiva, è facile vedere che i successivi trent'anni, all'incirca il periodo compreso tra il 1978 e il 2009, seguono un percorso simile. Solo che i termini del patto, del contratto sociale, erano cambiati. Certamente, quando Ronald Reagan negli Stati Uniti e Margaret Thatcher nel Regno Unito lanciarono un attacco sistematico al ruolo dei sindacati, come anche all'eredità di Keynes, stavano esplicitamente dichiarando che tutti gli accordi precedenti erano saltati. A quel punto tutti potevano avere diritti politici – negli anni novanta anche quasi tutte le popolazioni dell'Africa e dell'America Latina – ma i diritti politici non avrebbero più avuto alcun significato economico. Il legame tra produttività e salari fu fatto a pezzi: la produttività ha continuato a crescere, mentre i salari sono stagnati fino a atrofizzarsi.[24]

In un primo momento, tutto ciò fu accompagnato da un ritorno al monetarismo: dottrina secondo la quale se anche la moneta non ha più alcun legame con l'oro, né con nessun'altra merce, le politiche del governo e della banca centrale devono essere volte primariamente all'attento controllo dell'offerta di moneta, per assicurarsi che questa funzioni *come se* la moneta fosse una merce scarsa. E questo anche se, allo stesso tempo, la finanziarizzazione del capitale voleva dire che gran parte del denaro investito nei mercati era ormai completamente slegato da ogni relazione con la produzione o il commercio, diventando pura speculazione. Tutto questo non significa che alle persone del mondo non fu offerto nulla: solo che, come ho già notato, i termini dell'accordo erano diversi. Nel nuovo patto, i salari non dovevano più crescere, ma i lavoratori venivano incoraggiati a comprarsi un pezzo di capitalismo. Anziché eliminare i rentier, tutti a questo punto potevano diventare dei redditieri – in altri termini, avere effettivamente la possibilità di godere di una parte dei profitti creati dal loro stesso drammatico tasso di sfruttamento. I mezzi usati sono stati molti e familiari. Negli Stati Uniti c'erano 401000 fondi pensione e un'infinita varietà di altre forme per incoraggiare i cittadini comuni a giocare al mercato; ma, allo stesso tempo, per incoraggiarli a indebitarsi. Una delle linee guida tanto del thatcherismo quanto del reaganismo fu che le riforme economiche non avrebbero mai ricevuto un ampio supporto se i lavoratori non avessero almeno potuto aspirare a possedere la propria casa; negli anni novanta e nel Duemila a questo si aggiunsero infiniti schemi di rifinanziamento dei mutui che trattavano la casa, il cui valore si riteneva potesse solo aumentare, «come un bancomat», secondo la frase diffusa al tempo, anche se in retrospettiva sarebbe stato meglio paragonarli alle carte di credito. Poi ci fu la proliferazione delle vere carte di credito, tutti a fare i giocolieri con la nuova carta per rimborsare la vecchia. Qui, per molti, «comprarsi un pezzo di capitalismo» è scivolato silenziosamente in qualcosa di indistinguibile: dalle piaghe familiari ai lavoratori poveri, lo strozzino e il monte dei pegni. L'abolizione da parte del Congresso delle leggi federali sull'usura, che ancora nel 1980 limitavano i tassi

d’interesse a una cifra intorno al 7-10 per cento certamente non ha aiutato. Esattamente come gli Stati Uniti sono riusciti a eliminare quasi completamente la corruzione politica rendendo la corruzione dei legislatori legale a tutti gli effetti (rinominata «lobbying»), così il problema degli usurai fu risolto rendendo perfettamente legali tassi d’interesse del 25, 50 per cento, o in alcuni casi (per esempio negli anticipi dello stipendio) addirittura del 120 per cento all’anno. Un tempo tipici solo nel mondo del crimine organizzato, ora questi tassi potevano essere applicati non solo da picchiatori e da quel genere di persone che lascia animali mutilati davanti alla porta del debitore insolvente, ma da giudici, avvocati, ufficiali giudiziari e poliziotti.[25]

I nomi per descrivere il nuovo patto si sono sprecati, da «democratizzazione della finanza» a «finanziarizzazione della vita quotidiana».[26] Fuori dagli Stati Uniti, è diventato noto con il nome di «neoliberismo». Come ideologia, afferma che non solo il mercato, ma il capitalismo (devo continuamente ricordare al lettore che i due non sono la stessa cosa) deve diventare il principio organizzatore di quasi tutto. Tutti noi dobbiamo pensarci come piccole aziende, organizzate intorno alla stessa relazione tra investitore e imprenditore: tra il freddo calcolo del banchiere e il guerriero che, indebitato, ha perso ogni senso dell’onore personale per trasformarsi in una sorta di macchina disgraziata.

In questo mondo, «pagare i propri debiti» può benissimo essere visto come la definizione stessa di moralità, se non altro perché molti non ci riescono. Per esempio, in America è diventata prassi comune in molte aziende, grandi come piccole, semplicemente non pagare i debiti in scadenza, per vedere cosa succede; pagando solo in seguito a lamentele, esortazioni oppure solamente di fronte a qualche ingiunzione esecutiva. In altre parole, l’idea di onore è stata quasi completamente rimossa dal mercato.[27] Forse, di conseguenza, l’intero argomento del debito si ammanta di un’aura religiosa.

In realtà, si potrebbe addirittura parlare di una doppia teologia, una per i creditori e un’altra per i debitori. Non è una mera coincidenza che la nuova fase dell’imperialismo del debito americano sia stata accompagnata dall’ascesa della destra

evangelica, che – in aperta rottura con quasi tutta la teologia cristiana precedente – ha abbracciato entusiasticamente la dottrina dell'«economia dell'offerta» di Laffer, affermando che creare moneta per darla di fatto ai ricchi sia il modo biblicamente più appropriato per raggiungere la prosperità nazionale. Forse il teologo più ambizioso del nuovo credo è stato George Gilder, il cui libro *Wealth and Poverty* divenne un best seller nel 1981, nei primissimi giorni di quella che viene ricordata come la rivoluzione reaganiana. Secondo Gilder coloro che pensavano che la moneta non potesse essere semplicemente creata dal nulla erano impantanati in un empio materialismo vecchio stampo, che non si rendeva conto che, proprio come Dio può creare qualcosa dal nulla, il suo più grande dono all'umanità è stato la creatività stessa, che funziona esattamente allo stesso modo. Gli investitori possono creare valore dal niente grazie alla loro capacità di accettare il rischio connaturato alla fiducia nella creatività altrui. Piuttosto che interpretare come *hubris* l'imitazione della facoltà divina di creazione *ex nihilo*, Gilder sosteneva che questa sia precisamente la volontà divina: la creazione di moneta è un dono, una benedizione, un canale della grazia; sì, una promessa, ma non una promessa che può essere mantenuta, anche se i debiti sono continuamente rifinanziati, perché attraverso la fede (di nuovo «in God we trust») il loro valore diventa reale:

Gli economisti che non credono nel futuro del capitalismo tenderanno a ignorare le dinamiche delle possibilità e della fede che in larga parte determineranno il futuro. Gli economisti che rifiutano la religione non riescono a comprendere le modalità del culto con cui si raggiunge il progresso. La possibilità è il fondamento del cambiamento e lo strumento del divino.[28]

Queste riflessioni ispirarono gli evangelisti come Pat Robinson a dichiarare che l'economia dell'offerta è la «prima teoria veramente divina della creazione monetaria».[29]

Nel contempo, per quelli che non potevano creare liberamente moneta, vigevano dei precetti teologici piuttosto diversi. «Il debito è il nuovo grasso» ha osservato recentemente Margaret Atwood, colpita da come i cartelloni pubblicitari sugli autobus della sua natia Toronto abbandonassero i precedenti tentativi di terrorizzare i

passeggeri facendo leva sulle sofferenze causate da una scarsa attrattività sessuale per invece dispensare consigli su come liberarsi dalla molto più immediata paura del pignoramento:

Gli si dedicano persino programmi televisivi caratterizzati da un tono di risveglio religioso. Si ascoltano racconti di furiosi eccessi di dipendenza da shopping, nei quali l'interessato non sa cosa gli sia preso e tutto è diventato confuso, e le confessioni lacrimevoli di coloro che, per placare il bisogno di acquisti, si sono indebitati fino al collo riducendosi a tremebondi ammassi di gelatina insonne e ricorrendo a menzogne, imbrogli, furti ed emissioni di assegni scoperti da un conto all'altro. Ci sono testimonianze di famiglie e amici le cui vite sono state distrutte dal pernicioso comportamento di un indebitato. Vi sono pietosi ma severi moniti da parte del conduttore televisivo, che in queste situazioni recita la parte del prete o del revivalista. C'è il momento in cui il reprobo vede la luce, si pente e promette solennemente di non farlo mai più. Arriva quindi la penitenza – *zac zac*, fanno le forbici sulla carta di credito – seguita da un programma di drastico contenimento delle spese. E finalmente, se tutto va bene, i debiti vengono gradualmente rimborsati, i peccati perdonati, l'assoluzione concessa, e albeggia una nuova era, in cui ogni mattina si leverà un uomo più triste, ma più solvibile.[30]

Qui, la propensione al rischio non è affatto uno strumento del divino. Piuttosto il contrario. Ma per i poveri è sempre diverso. In un certo senso, la descrizione della Atwood può essere vista come la perfetta inversione della voce profetica del reverendo King nel discorso intitolato «I Have a Dream»: mentre il primo dopoguerra ruotava tutto intorno alle rivendicazioni collettive dei cittadini più umili rivolte al debito pubblico, al bisogno di redenzione per coloro che avevano fatto promesse false, ora a questi stessi umili cittadini si dice di pensarsi come peccatori, in cerca di una qualche redenzione puramente individuale, necessaria per avere il diritto a una qualsivoglia relazione morale con gli altri esseri umani.

Allo stesso tempo, qui c'è qualcosa di profondamente ingannevole. Tutti questi drammi morali partono dalla premessa che il debito personale sia in ultima analisi una forma di

autoindulgenza, un peccato nei confronti dei propri cari, e quindi la redenzione deve necessariamente contenere purghe e la restaurazione di una negazione ascetica dell'Io. Quello che si nasconde è che in primo luogo oggi *tutti* sono indebitati (si stima che il debito medio delle famiglie americane sia pari al 130 per cento del loro reddito) e che ben poco di questo debito sia stato accumulato da persone determinate a trovare fondi per scommettere sui cavalli o da scialacquare in cianfrusaglie. Per quanto i debiti siano stati contratti per finanziare quelle che gli economisti chiamano spese discrezionali, il denaro è stato soprattutto dato ai bambini, condiviso con gli amici o altrimenti usato per costruire e mantenere relazioni con altri esseri umani basate su *qualcosa* di diverso dal puro calcolo materiale.[31] Ci si deve indebitare per vivere una vita che vada oltre la mera sopravvivenza.

Se qui c'è una politica, sembra una variazione su un tema visto fin dall'alba del capitalismo. In definitiva, è la socialità stessa a essere trattata come abusiva, criminale, demoniaca. A questo, la maggior parte dei comuni cittadini americani – anche i neri, i latini, gli immigrati più recenti e tutti coloro che in precedenza erano esclusi dal credito – ha risposto con una testarda insistenza nel persistere ad amarsi l'un l'altro. Continuano a comprare case per i genitori, liquori e stereo per le feste, doni per gli amici; continuano addirittura a celebrare matrimoni e funerali, senza curarsi se questo potrebbe probabilmente mandarli in bancarotta – apparentemente domandandosi, se tutti devono configurarsi come dei capitalisti in miniatura, perché anche a loro non dovrebbe essere permesso creare denaro dal nulla?

Ovviamente il ruolo delle spese discrezionali non va esagerato. La causa principale di bancarotta personale negli Stati Uniti è la malattia; gran parte dei debiti è solamente una questione di sopravvivenza (se uno non ha un'automobile non è in grado di lavorare); e sempre di più il solo fatto di andare all'università implica rimanere indebitato per almeno metà della successiva vita lavorativa.[32] In ogni caso, è utile sottolineare che per i veri esseri umani la sopravvivenza raramente è sufficiente. Né dovrebbe esserlo.

Negli anni novanta, questa stessa tensione iniziò a manifestarsi su scala globale, mentre il vecchio debole di prestare fondi per progetti grandiosi a guida statale come la diga di Assuan ha lasciato il posto a una nuova enfasi sul microcredito. Ispirato dal successo della banca Grameen in Bangladesh, il nuovo paradigma fu identificare imprenditori in erba nelle comunità povere e fornire loro dei piccoli prestiti a basso tasso d'interesse. «Il credito» diceva la banca Grameen «è un diritto umano.» Allo stesso tempo, l'idea era di fare affidamento sul «capitale sociale» – le conoscenze, i network, le connessioni e l'ingegnosità che i poveri di tutto il mondo stavano già usando per far fronte alle circostanze difficili – e convertirlo in un modo per generare ancor più capitale (espansionista), capace di crescere a tassi compresi tra il 5 e il 20 per cento annuo.

Come antropologi del calibro di Julia Elyachar hanno scoperto, il risultato è ambiguo. Come le spiegò al Cairo un consulente di una ONG particolarmente sincero nel 1995:

Il denaro permette di realizzarti. È lo scopo di questo denaro. Devi essere grande, pensare in grande. I debitori possono essere imprigionati se non pagano, quindi perché preoccuparsi?

In America riceviamo dieci offerte di carte di credito nella posta di ogni giorno. Per quel credito si pagano dei tassi d'interesse reali incredibili, qualcosa come il 40 per cento. Ma l'offerta è là, quindi prendi la carta, riempi il tuo portafoglio di carte di credito. Ti senti bene. Dovrebbe essere lo stesso anche qui, perché non aiutarli a indebitarsi? Mi interessa davvero quello per cui usano il denaro, fin tanto che ripagano il prestito?[33]

L'incoerenza del passaggio è rivelatrice. Sembra che l'unico tema unificante sia: le persone *devono* essere indebitate. È un bene di per sé. È una realizzazione. In ogni modo, se finiscono per essere troppo realizzate, possiamo anche farle arrestare. Debito e potere, peccato e redenzione diventano quasi indistinguibili. La libertà è schiavitù. La schiavitù è libertà. Durante il suo soggiorno al Cairo, la Elyachar vide i giovani laureati di un programma d'insegnamento di una ONG scioperare per il loro diritto a ottenere dei prestiti per iniziare un'attività. Allo stesso tempo, quasi tutte le persone

coinvolte in questa organizzazione davano per scontato che gli altri studenti, per non parlare del resto dello staff, fossero corrotti e stessero sfruttando il sistema per il proprio guadagno personale. Anche in questo caso degli aspetti della vita economica basati sulle relazioni di fiducia di lungo corso sono stati effettivamente criminalizzati dall'intrusione delle burocrazie del credito.

Nello spazio di un altro decennio, l'intero progetto – anche nel Sudest asiatico, dov'era partito – iniziò a sembrare sospettosamente analogo alla crisi dei mutui subprime americani: ogni tipo di creditore senza scrupoli entrò nell'affare, agli investitori furono passate ingannevoli valutazioni finanziarie di ogni genere, gli interessi poi si sono accumulati, i debitori hanno tentato di rifiutare collettivamente i pagamenti, così i creditori iniziarono a mandare degli scagnozzi per sequestrare ogni piccola cosa di valore in loro possesso (per esempio i tetti ondulati di stagno delle abitazioni), e il risultato finale è stato un'epidemia di suicidi di poveri contadini, presi in una trappola da cui le loro famiglie non sarebbero mai state in grado di fuggire.[34]

Proprio come il ciclo dal 1945 al 1975, anche questo si è concluso con una crisi di inclusione. Trasformare tutte le persone del mondo in piccole aziende o «democratizzare il credito» in modo che ogni famiglia che lo voleva potesse avere una casa (e se ci pensi, se abbiamo i mezzi per costruirle, perché non dovrebbero? Ci sono famiglie che non si «meritano» una casa?) si è dimostrato tanto irrealizzabile quanto la promessa che tutti i lavoratori potessero avere sindacato, pensione e cure mediche. Il capitalismo non funziona in questo modo. In definitiva è un sistema di potere ed esclusione, e quando raggiunge il punto di rottura, i sintomi si ripresentano, come successe negli anni settanta: rivolte alimentari, shock petroliferi, crisi finanziarie, l'improvvisa e allarmante realizzazione che il sistema corrente non era ecologicamente sostenibile, scenari apocalittici di ogni sorta.

Dopo il collasso dei subprime, il governo statunitense è stato costretto a decidere chi ha davvero la facoltà di creare denaro dal nulla: se i finanzieri o i cittadini comuni. Il risultato era prevedibile. I finanzieri sono stati «salvati con il denaro dei contribuenti», il che

sostanzialmente significa che il loro denaro immaginario è stato trattato come se fosse reale. La stragrande maggioranza dei mutuatari è stata lasciata alla tenera misericordia dei tribunali, che applicavano una legge sui fallimenti modificata l'anno precedente dal Congresso per renderla molto più dura nei confronti dei debitori (in modo sospettosamente preveggente, come qualcuno potrebbe aggiungere). Niente è stato alterato. Tutte le decisioni più importanti sono state rimandate. La Grande Conversazione che molti si aspettavano non ha mai avuto luogo.

Siamo oggi a uno snodo storico davvero particolare. La crisi creditizia ci ha fornito una vivida illustrazione del principio che ho esposto nel capitolo precedente: il capitalismo non può veramente funzionare in un mondo dove le persone pensano che il suo credo sia eterno.

Per la maggior parte degli ultimi secoli, la maggioranza delle persone ha pensato che il credito non potesse essere generato indefinitamente, perché si ipotizzava che il sistema economico stesso non sarebbe durato per sempre. Il futuro sarebbe probabilmente stato completamente diverso. Eppure, in qualche modo, la rivoluzione preconizzata non è mai diventata realtà. Larga parte della struttura fondamentale del capitalismo finanziario è rimasta al suo posto. Solo ora, nel momento stesso in cui sta diventando sempre più chiaro che il sistema odierno non è sostenibile, ci rendiamo conto quanto la nostra immaginazione collettiva sia in un vicolo cieco.

Ci sono buone ragioni per credere che, entro una generazione o poco più, il capitalismo cesserà di esistere – la più ovvia è che, come ci ricordano costantemente gli ecologisti, è impossibile mantenere un regime di crescita perpetua in un mondo finito, e sembra che la forma odierna di capitalismo non sia in grado di generare le decisive scoperte tecnologiche e la vasta mobilizzazione necessarie a iniziare la ricerca e la colonizzazione di nuovi pianeti. Eppure, di fronte alla prospettiva della fine del capitalismo, la reazione più comune – anche tra quelli di noi che amano definirsi «progressisti» – è la paura. Ci aggrappiamo a quello che abbiamo perché non siamo più in grado d'immaginare un'alternativa che non sia addirittura

peggiore.

Come siamo arrivati fin qui? Il mio sospetto è che ci troviamo di fronte all'ultimo stadio della militarizzazione del capitalismo americano. Infatti, si potrebbe benissimo dire che negli ultimi trent'anni si è assistito alla costruzione di un vasto apparato burocratico per la creazione e il mantenimento della disperazione, una macchina gigantesca, realizzata prima di tutto per distruggere ogni speranza nella possibilità di un futuro alternativo. Alla sua radice c'è una vera e propria ossessione dei governanti di tutto il mondo – in risposta alle sollevazioni degli anni sessanta e settanta – per assicurarsi che i movimenti sociali non possano crescere, espandersi o proporre alternative; che non si possa mai e poi mai dare l'idea che coloro che si oppongono al sistema di potenza vigente siano visti come vittoriosi.[35] Questo compito richiede un vasto apparato di eserciti, prigioni, polizie, aziende private di sicurezza, sistemi di spionaggio militare e civile, e macchine per la propaganda di ogni tipo, la maggior parte delle quali non attacca direttamente le alternative, ma crea un clima pervaso di paura, di conformismo sciovinista, e di semplice disperazione che fa apparire ogni pensiero di cambiare il mondo solo una vana fantasia. Per i sostenitori del libero mercato, pare che mantenere in vita questo apparato sia più importante che non garantire un'economia mondiale sostenibile. Come spiegare altrimenti quello che è successo all'ex Unione Sovietica? Uno s'immaginava che la fine della guerra fredda avrebbe portato allo smantellamento dell'esercito e del KGB, e alla ricostruzione delle fabbriche, ma è successo l'esatto contrario. Questo è solo un esempio estremo di quello che sta accadendo dappertutto. Economicamente parlando, tale apparato è solo un peso morto; tutti i cannoni, le telecamere a circuito chiuso e le macchine per la propaganda sono incredibilmente costose e in realtà non producono nulla, anzi senza dubbio sono un altro elemento che contribuisce alla crisi del sistema capitalista; mentre produce l'illusione di un eterno futuro capitalista, illusione che ha preparato il terreno a una serie interminabile di bolle finanziarie. Il capitale finanziario è diventato la compravendita di pezzi di questo futuro, e per molti di noi il significato di libertà economica è stato

ridotto al diritto di comprarci un pezzetto della nostra stessa subordinazione.

In altre parole, sembra ci sia una profonda contraddizione tra l'imperativo politico di affermare il capitalismo come l'unico modo possibile di gestire qualunque cosa, e il bisogno nascosto del capitalismo stesso di limitare il proprio orizzonte futuro, pena il fatto che la speculazione vada prevedibilmente in cortocircuito. Ora che il cortocircuito è avvenuto, e tutta la macchina è implosa, siamo nella strana situazione di non essere nemmeno in grado d'immaginare un altro modo in cui organizzare tutto. Sembra che l'unica cosa che riusciamo a immaginare sia la catastrofe.

Per liberarci, la prima cosa che dobbiamo cominciare a fare è vederci nuovamente come soggetti attivi nella storia, come persone che possono fare la differenza sul corso degli eventi mondiali. Questo è esattamente ciò che la militarizzazione della storia sta cercando di portarci via.

Anche se ci troviamo all'inizio della svolta di un ciclo storico molto lungo, siamo sempre noi ad avere la possibilità di decidere dove questa svolta porterà. Per esempio: l'ultima volta che si è passati da un'economia di monete coniate a un'economia di moneta creditizia virtuale, tra la fine dell'Età assiale e l'inizio del Medioevo, il cambiamento è stato percepito dai contemporanei come una serie di grandi catastrofi. Sarà lo stesso anche questa volta? Presumibilmente la risposta dipende da quanto consciamente ci prepariamo a evitarlo. Un ritorno alla moneta virtuale comporterà un allontanamento dagli imperi e dai grandi eserciti permanenti, e la creazione di ampie strutture per limitare i comportamenti predatori dei creditori? Ci sono buone ragioni per pensare che tutte queste cose succederanno – se l'umanità è destinata a sopravvivere, probabilmente ci sarà poca scelta – ma non abbiamo idea di quanto tempo ci vorrà, o di come sembrerà veramente questo futuro. Il capitalismo ha trasformato il mondo in molti modi, causando cambiamenti chiaramente irreversibili. Quello che ho cercato di fare in questo libro non è tanto presentare una visione di come sarà il futuro, ma aprire delle prospettive, allargare il nostro senso delle possibilità a disposizione; iniziare a chiederci cosa vorrebbe dire

pensare con un respiro e una *grandeur* appropriati ai tempi che ci troviamo ad affrontare.

Lasciatemi fare un esempio. Ho parlato di due cicli di movimenti popolari dopo la Seconda guerra mondiale: il primo (1945-1978) in cui si chiedevano i diritti nazionali di cittadinanza, il secondo (1978-2008) in cui si chiedeva l'accesso al capitalismo stesso. Sembra importante che nel Medio Oriente, durante il primo ciclo i movimenti popolari che sfidarono più apertamente lo status quo erano ispirati dal marxismo; mentre nel secondo soprattutto da qualche variazione dell'islamismo radicale. Considerando che l'islam ha sempre posto il debito al centro delle sue dottrine sociali, è facile capirne il fascino. Ma perché non essere ancora più diretti? Nel corso degli ultimi cinquemila anni, ci sono state almeno due occasioni in cui grandi e rivoluzionarie innovazioni finanziarie sono nate nel paese che oggi chiamiamo Iraq. La prima fu l'invenzione del prestito a interesse, forse intorno al 3000 a.C.; la seconda, intorno all'800 d.C., fu lo sviluppo del primo sofisticato sistema commerciale che rifiutava esplicitamente il prestito a interesse. È possibile aspettarsi da lì un'altra novità? A molti americani questa sembrerà una domanda strana, perché la maggior parte degli americani è abituata a pensare agli iracheni come a vittime o fanatici (questo è quello che le potenze occupanti pensano sempre delle genti che hanno occupato), ma vale la pena notare che il maggior movimento della classe operaia islamica che si oppone all'occupazione statunitense, i sadristi, prende il suo nome da uno dei fondatori della scienza economia islamica contemporanea, Muhammad Baqir al-Sadr. Vero, molto di quella che è stato spacciato per economia islamica fino a oggi si è dimostrato piuttosto mediocre.[36] Certamente non pone alcuna sfida al capitalismo, in nessun senso. A ogni modo, si deve ipotizzare che all'interno dei movimenti popolari di questo tipo si tenga ogni genere di conversazioni interessanti, per esempio riguardo allo status del lavoro salariato. O forse è naïf cercare il segno di una nuova rottura all'interno dell'eredità puritana delle vecchie ribellioni patriarcali. Forse verrà dal femminismo. O dal femminismo islamico. Oppure da qualche ambiente del tutto insospettabile. Chi può dirlo? La cosa su cui possiamo contare è che

la storia non è finita, e quindi sicuramente emergeranno delle nuove idee sorprendenti.

L'aspetto evidente è che queste nuove idee non potranno vedere la luce se prima non ci liberiamo da molte delle categorie di pensiero a cui siamo abituati – che sono diventate un mero peso morto, se non parte costituente dell'apparato della disperazione – per formularne di nuove. È il motivo per cui in questo libro mi sono dilungato tanto a parlare del mercato, ma anche della falsa scelta tra stato e mercato che ha così monopolizzato l'ideologia politica dell'ultimo secolo da rendere difficile persino parlare di qualcos'altro.

La vera storia dei mercati non è niente di simile a quella che ci hanno insegnato a pensare. I primi mercati che siamo in grado di osservare sembrano essere più o meno delle ricadute; degli effetti collaterali dell'elaborato sistema amministrativo dell'antica Mesopotamia. Funzionavano soprattutto facendo ricorso al credito. I mercati monetari si affermarono attraverso la guerra: di nuovo, grazie a politiche fiscali e tributarie originariamente concepite per rifornire i soldati, ma che in seguito divennero utili in mille altri modi. È solo con il Medioevo e il ritorno ai sistemi di credito che compaiono le prime manifestazioni di quello che potremmo chiamare populismo di mercato: l'idea che i mercati possano esistere oltre, contro e al di fuori degli stati, come quelli che si affermarono nell'Oceano Indiano musulmano; un'idea che sarebbe riapparsa in seguito in Cina con le grandi rivolte dell'argento nel XV secolo. Sembra che di solito appaia in situazioni in cui i mercati, per una ragione o per l'altra, si trovano a fare causa comune con le persone normali contro la macchina amministrativa di qualche grande stato. Ma il populismo di mercato è sempre minacciato da paradossi, perché dipende ancora in qualche grado dall'esistenza di quello stato, e, soprattutto, perché richiede che le relazioni di mercato siano in definitiva fondate su qualcosa di diverso dal puro calcolo: sui codici d'onore, sulla fiducia e in ultima analisi sulle comunità e sul mutuo supporto, più tipici delle economie umane.[37] Ciò a sua volta implica relegare la concorrenza a un rango minore. Da questa prospettiva, possiamo vedere che quello che in definitiva fece Adam

Smith nel creare il suo utopico mercato senza debiti fu fondere alcuni elementi di questa inverosimile tradizione con il concetto di mercato insolitamente militaristico tipico dell'Occidente cristiano. Nel farlo si è sicuramente dimostrato presciente. Ma come tutti gli scrittori più influenti, catturava anche qualcosa dello spirito dell'epoca che si stava affermando. Quello che abbiamo visto da lui in poi è stato un infinito gioco politico che si muove tra due tipi di populismo – quello di mercato e quello di stato – senza che nessuno si rendesse conto che gli argomenti della discussione erano in realtà le due facce della stessa medaglia.

Secondo me, la ragione principale per cui non riusciamo ad accorgercene è lo strascico di violenza che ha contorto tutto quello che ci circonda. Guerra, conquista e schiavitù non solo hanno avuto un ruolo centrale nel trasformare le economie umane in economie di mercato; letteralmente non c'è nessuna istituzione nella nostra società che non ne sia stata in qualche modo influenzata. La storia che ho raccontato all'inizio del capitolo 7, di come addirittura il concetto di «libertà» venne trasformato, attraverso l'istituto romano della schiavitù, cambiando il suo significato dalla possibilità di fare amicizie, di stabilire delle relazioni morali con gli altri, in incoerenti sogni di potere assoluto, è forse solo l'esempio più drammatico – e il più insidioso, perché rende veramente difficile immaginare cosa significhi veramente libertà umana.[38]

Se questo libro mostra qualcosa, è esattamente quanta violenza sia stata necessaria nel corso della storia umana per portarci in una situazione dov'è addirittura possibile immaginare che questo sia il vero senso della vita. Soprattutto se si considera quanto la nostra stessa esperienza quotidiana sia in diretta contraddizione con tale idea. Come ho sottolineato, il comunismo può essere il fondamento di tutte le relazioni umane – quel comunismo che, nella vita di tutti i giorni, si manifesta soprattutto in ciò che chiamiamo «amore» –, ma c'è sempre qualche sistema di scambio costruito su questo comunismo, spesso anche una gerarchia. Questi sistemi di scambio possono prendere una grande varietà di forme, la maggior parte perfettamente innocua. Però, quella di cui stiamo parlando è una forma molto particolare di scambio calcolato. Come ho evidenziato

all’inizio del libro: la differenza tra dovere a qualcuno un favore e dovergli un debito è che l’ammontare del debito può essere precisamente calcolato. Il calcolo richiede l’equivalenza. E questa equivalenza – specialmente quando comporta l’equivalenza tra esseri umani (e sembra che si cominci sempre in questo modo, perché inizialmente gli esseri umani sono sempre il valore supremo) – sembra verificarsi solo quando le persone sono state separate a forza dal proprio contesto, così tanto da poter essere trattate come identiche a qualcos’altro, come in frasi del tipo «sette pelli di balestruccio e dodici grandi anelli d’argento in cambio della liberazione di tuo fratello», «una delle tue tre figlie come garanzia per questo prestito di quattro quintali di grano»...

Queste considerazioni a loro volta ci portano al grande imbarazzo che tormenta tutti i tentativi di rappresentare i mercati come la più alta espressione della libertà umana: storicamente, i mercati commerciali e impersonali nascono dal furto. La continua recita del mito del baratto, usato quasi come un incantesimo, è soprattutto il modo in cui gli economisti cercano di evitare il problema e di confrontarsi con questo fatto. Ma basta anche una brevissima riflessione per smascherare l’inganno. Chi fu il primo uomo che, guardando a una casa piena di oggetti, si mise immediatamente a calcolare il loro valore in termini di quello che poteva ottenerne in cambio sul mercato? Sicuramente poteva solo essere un ladro. I primi a vedere il mondo in questo modo furono malfattori e soldati dediti al saccheggio, poi forse vennero gli esattori. Solo nelle mani dei soldati, fresche del saccheggio di città e paesi, dei pezzi d’oro e d’argento – nella maggior parte dei casi fusi da qualche cimelio familiare di valore, che, come le divinità del Kashmir, le corazze azteche oppure i bracciali alle caviglie delle donne babilonesi, erano sia un’opera d’arte che un piccolo compendio di storia – potevano diventare delle semplici, uniformi monete, senza storia, preziose precisamente perché non avevano una storia e quindi potevano essere accettate dappertutto, senza domande. E questo continua a essere vero. Ogni sistema che riduce il mondo a una serie di numeri può essere mantenuto solo con le armi, non importa se sono spade e mazze o le odierne «bombe

intelligenti» sganciate da droni senza pilota.

Può solo funzionare trasformando continuamente l'amore in debito. Sono consapevole che qui il mio uso della parola «amore» è addirittura più provocatorio dell'uso che ho fatto di «comunismo». A ogni modo, la cosa importante è rendere il senso della mia idea. Proprio come i mercati, quando si permette loro di liberarsi interamente dalle loro origini violente, iniziano invariabilmente a svilupparsi in qualcosa di diverso, in reti di onore, fiducia e relazioni, così il mantenimento di un sistema di coercizione ha costantemente l'esito opposto: trasformare di nuovo in numeri gli effetti dovuti a creatività, cooperazione, devozione, amore e fiducia. Con questa operazione, rendono possibile immaginare un mondo che non è niente più di una serie di freddi calcoli. Ancora peggio, trasformando in debito la stessa socialità umana, trasformano le stesse fondamenta del nostro essere – poiché in definitiva cosa siamo, se non la somma delle nostre relazioni con gli altri – in qualcosa di sbagliato, peccaminoso e criminale, rendendo il mondo un luogo iniquo. Una situazione che si può superare solo completando una grande transazione cosmica che annichilirà ogni cosa.

Tentare di ribaltare la questione facendo domande come «cosa dobbiamo veramente alla società?» o anche cercando di parlare del nostro «debito con la natura» o con qualche altra manifestazione del cosmo, è una soluzione fallace – in realtà solo un tentativo disperato di salvare qualcosa della stessa logica morale che ci ha separato inizialmente dal cosmo. Infatti, semmai si tratti del culmine di questo processo, portato alla vera demenza, poiché queste affermazioni si basano su una premessa secondo cui siamo così assolutamente e completamente staccati dal mondo da poter semplicemente mettere tutti gli altri esseri umani – e magari anche tutte le altre creature viventi, o addirittura il cosmo – in un sacco, per poi iniziare a negoziarci. Non è affatto sorprendente che, storicamente, il risultato ultimo di questi ragionamenti è vedere la vita stessa come qualcosa che abbiamo per errore, un prestito scaduto da tempo, e quindi concepire l'intera esistenza pari a qualcosa di criminale. Però, se qui c'è davvero un crimine, si tratta

di una frode. Le premesse stesse sono fraudolente. Cosa potrebbe essere più presuntuoso, o più ridicolo, del pensiero che sia possibile negoziare con le radici stesse della propria esistenza? Nulla, ovviamente. Se è in qualche modo possibile entrare in relazione con l'Assoluto, dobbiamo renderci conto che stiamo avendo a che fare con un principio che esiste solo completamente fuori dal tempo, o perlomeno fuori dal tempo umano; quindi, come affermavano correttamente i teologi medievali, quando si ha a che fare con l'Assoluto, non ci può essere niente di simile al debito.

Conclusione:
Forse il mondo ti deve davvero qualcosa

Gran parte della letteratura economica esistente su banche e credito, quando si parla delle più ampie questioni storiche trattate in questo libro, sembra poco più di un modo di trovare argomenti per provare una tesi già accettata a priori. Vero, figure del passato come Adam Smith o David Ricardo erano sospettose nei confronti dei sistemi di credito, ma già durante la metà del XIX secolo, gli economisti che si occupavano di queste questioni stavano tentando di dimostrare che, nonostante le apparenze, il sistema bancario fosse in realtà profondamente democratico. Uno degli argomenti più diffusi è che fosse un modo di trasferire le risorse da ricchi pigri, che, troppo privi di fantasia per investire il loro denaro, lo davano in gestione a poveri industriosi – che invece avevano l'energia e l'iniziativa per produrre nuova ricchezza. Questo giustificava l'esistenza delle banche, ma rafforzava le posizioni dei populisti che chiedevano una politica monetaria accomodante, protezione per i debitori e così via. Perché durante i tempi di crisi dovevano essere i poveri industriosi, gli artigiani e i piccoli imprenditori, a soffrire?

Inoltre portava a una seconda argomentazione: senza dubbio i ricchi erano i maggiori creditori nel mondo antico, ma oggi la situazione si è capovolta. Così scrive Ludwig von Mises, negli anni trenta, circa il periodo in cui Keynes domandava l'eutanasia del rentier:

L'opinione pubblica è sempre stata mal disposta verso i creditori. Essa identifica i creditori con il ricco ozioso e i debitori con il povero industrioso. Aborrisce il primo come uno sfruttatore senza scrupoli e compassiona il secondo come vittima innocente dell'oppressione. Pertanto considera l'azione governativa intesa a ridurre i titoli dei creditori una misura estremamente benefica all'immensa maggioranza a spese di una ristretta minoranza di incalliti usurai. Questa non si è resa conto che le innovazioni capitalistiche del XIX secolo hanno cambiato completamente la composizione delle classi creditrici e debitrici. Ai tempi di Solone ateniese, delle vecchie leggi agrarie di Roma e del Medioevo, i creditori erano generalmente ricchi e i debitori poveri. Ma in questa era di prestiti e di obbligazioni, di banche di pegno, di casse di risparmio, di polizza di assicurazione sulla vita e di sussidi dell'assicurazione sociale, sono piuttosto le masse popolari con un reddito modesto i creditori. [39]

Oggi sono invece i ricchi e loro aziende straindebitate a essere i principali debitori. Questo è l'argomento della democratizzazione della finanza, e non risulta per niente nuovo: ogni qualvolta delle persone chiedono l'eliminazione della classe che vive grazie agli interessi, delle altre obiettano che così si distruggerebbero le vite di vedove e pensionati.

La cosa notevole è che al giorno d'oggi i difensori del sistema finanziario sono disposti a usare entrambi gli argomenti, scegliendo di volta in volta il più conveniente. Da una parte ci sono gli «esperti» come Thomas Friedman, che celebrano il fatto che oggi «tutti» sono proprietari di un pezzo di Exxon o di Messico, e che quindi i ricchi debitori devono rispondere ai poveri. Dall'altra, Niall Ferguson, autore di *Ascesa e declino del denaro: una storia finanziaria del mondo*, uscito nel 2009, può ancora annunciare tra le sue maggiori scoperte che:

La povertà non è causata da avidi finanzieri che sfruttano i poveri. Ha molto di più a che fare con l'assenza di istituzioni finanziarie e l'assenza di banche, non con la loro presenza. Solo quando i debitori hanno accesso a una rete di servizi finanziari efficienti possono liberarsi dalla morsa degli strozzini, e solo quando

i risparmiatori possono depositare i loro soldi in banche affidabili questi fondi possono essere incanalati dai ricchi oziosi ai poveri industriosi.[40]

Questo è il livello di dibattito nella letteratura *mainstream*. Il mio scopo qui non è tanto quello di affrontarla a viso aperto, quanto mostrare che ci incoraggia a porci le domande sbagliate. Prendiamo l'ultimo paragrafo della citazione come esempio. Cosa sta veramente dicendo Ferguson qui? La povertà è causata dalla mancanza di credito. Solo se i poveri industriosi avranno accesso a prestiti da banche stabili, rispettabili – anziché strozzini, o, presumibilmente, aziende di carte di credito e banche che anticipano lo stipendio, visto che ora praticano condizioni da usura – potranno uscire dalla povertà. Quindi Ferguson in realtà non si preoccupa affatto della «povertà» in generale, ma solo della povertà di alcune persone, quelle industriose e che quindi non si meritano di essere povere. E che dire dei poveri non industriosi? Possono andare all'inferno (cosa che avviene letteralmente, secondo molte sette cristiane). Oppure forse la loro sorte si risolleverà quando l'economia riprenderà a girare. A ogni modo, sarebbe un puro caso. Non se lo meritano, perché non sono industriosi, e quindi la loro fine non importa.

Per me, questo è esattamente il pericolo della moralità del debito: il modo in cui l'imperativo finanziario prova costantemente a ridurci tutti all'equivalente di saccheggiatori, gente che guarda al mondo cercando solo quello che può essere trasformato in denaro, per poi dirci che solo coloro disposti a vedere il mondo in questo modo sono degni di avere accesso alle risorse necessarie per interessarsi di *qualcos'altro* oltre ai soldi nella vita. Introduce una perversione morale a tutti i livelli. («Cancellare tutti i debiti fatti per studiare? Ma non sarebbe giusto nei confronti di tutte quelle persone che hanno lavorato anni per ripagare quei debiti!» Permettetemi di rassicurare il lettore che, dal punto di vista di qualcuno che ha dovuto faticare anni prima di riuscire finalmente a ripagare i prestiti fatti per pagarsi gli studi, questa tesi è tanto valida quanto quella che sostiene che sarebbe «ingiusto» non concedere alle vittime del nonnismo di vendicarsi a propria volta.)

Forse questa tesi potrebbe avere senso se uno fosse d'accordo

con la sua ipotesi di fondo: che il lavoro è per definizione virtuoso, poiché la misura ultima del successo dell'umanità come specie è data dalla sua abilità di far crescere la produzione di merci e servizi di almeno il 5 per cento all'anno. Il problema è che sta diventando sempre più evidente che se continuiamo su questa linea ancora a lungo, probabilmente distruggeremo tutto. La gigantesca macchina del debito che, negli ultimi cinque secoli, ha ridotto porzioni sempre più grandi della popolazione mondiale all'equivalente morale dei conquistadores sembrerebbe essere arrivata al suo limite sociale ed ecologico. L'inveterata propensione del capitalismo a immaginare la sua fine si è trasformata, nell'ultimo mezzo secolo, in scenari che minacciano di distruggere anche il pianeta. E non c'è ragione per pensare che questa propensione sia destinata a scomparire. Il problema è come ridimensionare la cosa, andando verso una società in cui le persone possano vivere di più e lavorare di meno.

Vorrei finire spezzando una lancia a favore dei poveri non industriosi.[41] Almeno non fanno male a nessuno. Nella misura in cui il tempo che sottraggono al lavoro è usato per stare con la famiglia e gli amici, per prendersi cura delle persone amate, probabilmente stanno migliorando il mondo più di quanto noi possiamo rendercene conto. Forse dovremmo immaginarli come i pionieri di un nuovo ordine economico che non condivide la tendenza all'autodistruzione del nostro.

In questo libro ho evitato di fare proposte concrete, concedetemene una nel finale. C'è da tempo bisogno di un giubileo del debito in stile biblico, che riguardi tanto i debiti internazionali quanto quelli dei consumatori. È salutare non solo perché risparmierebbe molte sofferenze, ma anche perché sarebbe il nostro modo per ricordarci che la moneta non è ineffabile, e ripagare i propri debiti non è l'essenza della moralità, che tutte queste credenze sono convenzioni umane, e, se la democrazia vuol dire qualcosa, che essa è la capacità di mettersi d'accordo per cambiare le cose. Trovo istruttivo che, fin dai tempi di Hammurabi, i grandi stati imperiali abbiano sempre opposto resistenza a queste politiche. Atene e Roma hanno stabilito il paradigma: davanti a continue crisi debitorie, promulgarono legislazioni per smorzarle, alleggerirne

l’impatto, eliminando gli abusi più ovvi come la schiavitù per debiti, usando la ricchezza dell’impero per dare ogni sorta di gratificazione ai cittadini poveri (che dopotutto formavano i ranghi dei loro eserciti), in modo da tenerli bene o male a galla, ma in modo da evitare sempre la messa in discussione del principio stesso del debito. Sembra che la classe governante statunitense abbia scelto un approccio molto simile: eliminazione degli abusi peggiori (per esempio la prigione per debiti), usare i frutti dell’impero per garantire sussidi, visibili o occulti, alla maggior parte della popolazione; negli anni più recenti, manipolando il tasso di cambio per inondare il paese di merci a basso prezzo provenienti dalla Cina, ma senza mai permettere a nessuno di mettere in discussione il sacro principio per cui tutti dobbiamo pagare i nostri debiti.

Tuttavia, a questo punto è stato messo in luce come questo principio sia una sfacciata menzogna. Come mostrano i fatti, non «tutti» devono pagare i propri debiti. Solo alcuni sono obbligati. Niente sarebbe più utile e importante di fare tabula rasa per tutti, rompendo con la nostra morale abituale, e ricominciare da capo.

Alla fine, che cos’è un debito? Un debito è solo la perversione di una promessa. È una promessa corrotta dalla matematica e dalla violenza. Se la libertà (la vera libertà) è la capacità di avere amici, allora è necessariamente anche la capacità di fare vere promesse. Quale tipo di promesse possono fare uomini e donne genuinamente liberi gli uni con gli altri? A questo punto non siamo nemmeno in grado di dirlo. La questione è come arrivare a un luogo che ci permetta di scoprirlo. E il primo passo di questo viaggio è accettare che, nel più ampio disegno delle cose, proprio come nessuno ha il diritto di dirci qual è il nostro vero valore, nessuno ha il diritto di dirci di che cosa siamo veramente debitori.

Note

1. Sull’esperienza della confusione morale

[1] Col prevedibile risultato che quelle installazioni non furono costruite per rendere più semplice la mobilità dei malgasci sul loro territorio, bensì per spostare i prodotti dalle piantagioni ai porti e guadagnare valuta estera con cui ripagare la costruzione di strade e ferrovie, tanto per cominciare.

[2] Gli Stati Uniti, per esempio, riconobbero la Repubblica di Haiti solo nel 1860. La Francia insistette in maniera ostinata con la propria richiesta e alla fine la Repubblica di Haiti fu costretta a pagare l’equivalente di 21 miliardi di dollari tra il 1925 e il 1946, periodo durante il quale rimase perlopiù soggetta all’occupazione militare statunitense.

[3] Hallam (1854-1855, V). Dal momento che il governo non riteneva opportuno pagare il vitto di gente sconsiderata, i detenuti dovevano provvedere ai costi della loro prigionia. Se non ce la facevano, morivano di fame.

[4] Se consideriamo debiti anche le tasse, la maggioranza quasi assoluta dell’umanità avrebbe vissuto indebitata. Tasse e debiti sono strettamente collegati, perché nel corso della storia la necessità di raccogliere denaro per pagare le tasse è stata una delle cause più frequenti d’indebitamento.

[5] Finley (1960, p. 63; 1963, p. 24; 1974, p. 80; 1982, p. 106; 1983, p. 108). E questi sono solo alcuni esempi che sono riuscito a trovare. Quel che l’autore sostiene a proposito di Grecia o Roma potrebbe ugualmente essere valido per Giappone, India o Cina.

[6] Galey (1983).

[7] Jacques de Vitry in Le Goff (1990, p. 64; trad. it. 1987, p. 57).

[8] Kyokay, *Records of Miraculous Events in Japan*, racconto numero 26 (attorno al 822 d.C.), citato in LaFleur (1986, p. 36). Si veda anche Nakamura (1996, pp. 257-59).

[9] *Ibid*.

[10] Ivi, p. 37.

[11] Simon Johnson, all'epoca primo economista del Fondo monetario internazionale, scrive in maniera sintetica in un recente articolo pubblicato da *The Atlantic*: «I moderatori, i legislatori e gli studiosi danno per scontato che i manager di queste banche sapessero quel che stavano facendo. Col senno di poi, possiamo dire che non è vero. Il reparto Prodotti finanziari di AIG, per esempio, ha realizzato 2,5 miliardi di dollari di profitti al lordo d'imposte nel 2005, perlopiù vendendo polizze sottocosto con garanzie complesse e malamente verificate. Questa strategia, spesso descritta come "raccolta di monetine davanti a un rullo compressore", può essere proficua in periodi normali, ma diventa catastrofica quando le cose si mettono male. Lo scorso autunno AIG ha avuto 400 miliardi di dollari di garanzie insolute. Attualmente il governo degli Stati Uniti, nel tentativo di salvare questa società, si è impegnato versando 180 miliardi di dollari in investimenti e prestiti per coprire perdite che il sofisticato sistema di previsione del rischio di AIG riteneva di fatto impossibili» (Johnson, 2009). Ovviamente Johnson trascura la possibilità che AIG fosse perfettamente a conoscenza di cosa sarebbe alla fine successo, ma non gli interessava, perché sapeva che sotto il rullo compressore si sarebbe sdraiato qualcun altro.

[12] Al contrario, l'Inghilterra aveva già una legge nazionale sulla bancarotta nel 1571. Negli Stati Uniti il tentativo di creare una legge federale per i fallimenti nel 1880 andò a picco; tra il 1867 e il 1878 ci fu un altro progetto di legge che rimase brevemente in vigore (finalizzato a soccorrere i veterani della Guerra civile, indebitati), ma alla fine venne abolito per ragioni morali (si veda Mann 2002 per la storia recente di questo soggetto). La riforma delle legge fallimentare in America probabilmente funzionerà all'incontrario, come nel caso delle riforme del 2005, approvate dal Congresso sulla base di pressioni industriali, poco prima della grande crisi

finanziaria.

[13] Il fondo per l’assistenza al prestito, istituito dopo l’operazione di salvataggio, per esempio, ha fornito aiuto a una piccola percentuale di aventi diritto. Inoltre non c’è stato alcun movimento verso la liberalizzazione delle leggi fallimentari che, di fatto, sono diventate ancora più dure per la pressione delle lobby industriali e finanziarie nel 2005, solo due anni prima del tracollo finanziario.

[14] Chriss Serres e Glenn Howatt, «In prigione perché indebitati», *Star Tribune*, 9 giugno 2010, http://www.startribune.com/investigators/95692619.html

[15] Angela Jameson e Elizabeth Judge, «Il FMI mette in guardia: un’altra operazione di salvataggio “metterebbe in pericolo la democrazia”», http://www.noagendapdfs.com/NA-151-2009-11-26/NA-151-2009-11-26-HTML/business.timesonline.co.uk_tol_business_economics_article6928147.ece.html

2. Il mito del baratto

[1] Case, Fair, Gärtner e Heather (1996, p. 564).

[2] *Op. cit.*

[3] Begg, Fischer e Dornbusch (2005, p. 384); Maunder, Myers, Wall e Miller (1991, p. 310); Parkin e King (1995, p. 65).

[4] Stiglitz e Driffill (2000, p. 521).

[5] Aristotele, *Politica* (I.9.1257).

[6] Non è chiaro neanche qui se stiamo parlando veramente di baratto. Aristotele usa il termine *métadosis*, che all’epoca significava «condividere» o distribuire. Dai tempi di Smith, il termine è stato tradotto «baratto», ma come ha evidenziato Karl Polanyi (1975a, p. 93) la traduzione non è precisa, a meno che Aristotele non abbia allargato il campo semantico del termine. Gli studiosi delle origini della moneta greca, da Laum (1924) a Seaford (2004), hanno sottolineato come l’abitudine di spartire i beni (come il bottino di guerra o la carne dei sacrifici) abbia probabilmente giocato un ruolo chiave nello sviluppo del denaro contante in Grecia (per una critica

della tradizione aristotelica che muove dall'ipotesi che Aristotele parli del baratto, vedi Fahazmanesh, 2006).

[7] Vedi Jean-Michel Servet (1994 e 2001) su questo tipo di letteratura. L'autore osserva che, nel XVIII secolo, questi resoconti sono scomparsi all'improvviso per essere sostituiti da innumerevoli avvistamenti di «baratti primitivi» nelle memorie dall'Oceania, dall'Africa e America.

[8] Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, I.2. I-II (trad. it. 1975, p. 92). Come vedremo, queste parole sembrano prese da fonti molto più vecchie.

[9] «Se dovessimo indagare i principi della mente umana, su cui si basa questa disposizione al baratto, incontreremo sicuramente una naturale inclinazione alla persuasione. L'offerta di uno scellinto, che ci appare avere un significato semplice e diretto, ci offre una ragione per persuadere qualcuno a compiere la stessa azione, quasi fosse nel suo interesse.» (Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, p. 56.). È affascinante osservare che l'ipotesi per cui lo scambio sia la base delle nostre funzioni mentali e si manifesti sia nel linguaggio (con lo scambio di parole) che nell'economia (con lo scambio di beni materiali) risalga a Smith. Molti antropologi l'attribuiscono a Claude Lévi-Strauss (1943, p. 296).

[10] Il riferimento ai pastori fa pensare che l'autore si riferisca a un'altra parte del pianeta, ma altri suoi esempi, quale il caso dello scambio del cervo per il castoro, tolgono ogni dubbio sul fatto che Smith si riferisca alle zone boscose del nordest dell'America settentrionale (trad. it. Smith, 1975, p. 93).

[11] Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, I.4.2 (trad. it. 1975, pp. 102-03).

[12] Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, I.4.3 (trad. it. 1975, p. 103).

[13] Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, I.4.7 (trad. it. 1975, pp. 102-03, *passim*).

[14] L'idea di una sequenza storica che conduca dal baratto al denaro fino al credito in realtà sembra comparire la prima volta nelle conferenze di Bernardo Davanzati (1529-1606), un banchiere italiano (vedi Waswo, 1996); questa teoria è stata esplicitamente

formulata in senso economico dallo storico dell'economia tedesca Bruno Hildebrand (1864), che postulò una fase preistorica di baratto, una seconda fase che vede la produzione di moneta nell'antichità, poi – dopo alcuni periodi di regresso al baratto nel Medioevo – una fase moderna di economia del credito. Questa teoria ha preso una sua forma canonica nella rielaborazione di uno studente di Hildebrand, Karl Bücher (1907). Questa sequenza, ormai accettata nel senso comune, ricompare in forma tacita in Marx e più esplicitamente in Simmel, nonostante il fatto che la ricerca storica l'abbia dimostrata falsa.

[15] L'opera di Morgan (1851, 1877 e 1881), dando rilievo ai diritti di proprietà collettivi e allo status non minoritario delle donne, che nelle loro assemblee controllavano gran parte della vita economica dei gruppi sociali, impressionò molti teorici, ma colpì soprattutto i pensatori radicali – tra cui Marx e Engels – e divenne la base del contromito del comunismo primitivo e del matriarcato.

[16] Anne Chapman si spinge anche oltre, sostenendo che se il puro baratto è solo questione di scambiare oggetti senza ridefinire le relazioni tra le persone, la sua esistenza può essere messa in discussione. Vedi Heady (2005).

[17] Lévi-Strauss (1943), ripreso da Servet (1982, p. 33).

[18] Bisogna immaginare che la tentazione verso la varietà sessuale possa essere piuttosto forte per giovani uomini e giovani donne abituati a trascorrere tutto il loro tempo con una dozzina di persone della stessa età.

[19] Berndt (1951, p. 161); cfr. Gudeman (2001, pp. 124-25) per un'analisi abbastanza simile alla mia.

[20] Berndt (1951, p. 162).

[21] Anche se, come vedremo in seguito, non è vero che gli affari economici internazionali non abbiano niente a che fare con musica, danze, cibo, droghe, squillo di lusso e infine violenza.

[22] Lindholm (1982, p. 116).

[23] Servet (2001, pp. 20-21) compila una lista con un numero enorme di termini di questo tipo.

[24] Si tratta di un ragionamento tanto ovvio che stupisce che non sia così diffuso. L'unico economista classico che a mia

conoscenza ha considerato la possibilità che i pagamenti posticipati possano aver reso superfluo il baratto è Ralph Hawtrey (1928, p. 2, cit. in Einzig, 1949). Gli altri danno per scontato, senza ragione, che tutti gli scambi, inclusi quelli tra vicini, debba necessariamente essere del tipo che gli economisti definiscono «spot trading».

[25] Bohannan (1955); Barth (1969). Cfr Munn (1986); Akin e Robbins (1998). Un buon compendio di questo soggetto si trova in Gregory (1982, pp. 48-49). Gregory fornisce l'esempio di un sistema della zona montuosa della Papua Nuova Guinea con sei classi di valori: il maiale vivo e l'uccello casuario si trovano al primo livello, «orecchini con conchiglie di madreperla, spalle di maiale, asce di pietra, ornamenti per il capo con piume di casuario e fermacapelli in conchiglia di ciprea» al secondo livello e così via. Oggetti comuni di generi di consumo sono relegati negli ultimi due, rappresentati rispettivamente da alimenti raffinati e alimenti ordinari di tipo vegetariano.

[26] Vedi Servet (1998) e Humphrey (1985).

[27] Un saggio classico sul tema è quello di Radford (1945).

[28] Nel XVII secolo le vecchie monete carolinge erano definite «denaro immaginario»: ognuno continuò a usare sterline, scellini e penny (o *livres*, *deniers* e *sous*) per i successivi ottocento anni, nonostante il fatto che per gran parte di quel periodo le monete in vigore fossero differenti, o non esistessero affatto (Einaudi, *Teoria della moneta immaginaria nel tempo da Carlo Magno alla Rivoluzione Francese*, 1936).

[29] Per altri esempi di baratto coesistente con l'uso del denaro: Orlove (1986); Barnes e Barnes (1989).

[30] Se un tuo libro diventa un classico corri il rischio che i lettori controllino i tuoi esempi. D'altro canto, la buona notizia è che se anche li troverranno errati, ti considereranno ugualmente un'autorità in materia.

[31] Innes (1913, p. 378). L'autore prosegue sul tema con questa osservazione: «Un attimo di riflessione dimostra che un prodotto di base non può essere usato come denaro, perché secondo le nostre ipotesi il mezzo di scambio è ugualmente accettabile da tutti i membri di una comunità. Pertanto se i pescatori hanno pagato i loro

rifornimenti alimentari con il merluzzo, anche i commercianti dovrebbero allo stesso modo pagare il loro merluzzo con altro merluzzo, il che è un'evidente assurdità».

[32] Il potere religioso (i templi) si è sviluppato in modo prioritario. Il palazzo è diventato in seguito sempre più potente, impossessandosi del sistema di amministrazione religioso.

[33] Smith non parlava a vanvera: il nome tecnico di questi lingotti è *hacksilber*, traducibile come «argento grezzo da minatore» (per esempio, Balmuth, 2001).

[34] Cfr. Grierson (1977, p. 17) per analogie con l'antico Egitto.

[35] Per esempio, Hudson, 2002, p. 25 e 2004, p. 114.

[36] Innes (1913, p. 381).

[37] Il monumentale saggio di Peter Spufford, *Money and Its Use in Medieval Europe* (1988), che dedica centinaia di pagine all'estrazione mineraria di oro e argento, alla zecca e alla svalutazione della moneta, fa solo due o tre riferimenti a vari tipi di contrassegni monetari in piombo o cuoio e ai piccoli accordi di credito con cui la gente comune sembra aver condotto la maggior parte delle proprie transazioni quotidiane. A proposito delle quali, scrive, «non possiamo sapere nulla» (p. 336).

3. Debiti primordiali

[1] Heinsohn e Steiger (1989) sostengono che gli altri economisti non hanno abbandonato questa storia solo perché gli antropologi non ne hanno proposta una più affascinante. Quasi tutte le storie sulla moneta cominciano ancora da resoconti di fantasia sul «baratto». Un altro espediente è quello di utlizzare delle definizioni circolari: se il «baratto» è una transazione economica che non utilizza la moneta corrente, allora qualsiasi transazione economica che non implichi liquidità, a prescindere dalla sua forma e dal suo contenuto, deve essere una forma di baratto. Glyn Davies (1996, pp. 11-13) descrive anche i potlatch dei kwakiutl come una forma di «baratto».

[2] Ci dimentichiamo spesso dell'esistenza di un forte elemento

religioso nella teoria di Smith. Lo stesso Newton non era ateo: tentò infatti di usare le sue conoscenze matematiche per dimostrare che il mondo era stato creato, come sostenuto in precedenza dal vescovo Ussher, intorno al 23 ottobre del 4004 a.C.

[3] Smith usa per primo l'espressione «mano invisibile» nella sua *Astronomy* (III.2) ma nella *Teoria dei sentimenti morali* (IV.1.10) afferma in maniera esplicita che la mano invisibile del mercato è quella della «Provvidenza». Sulla teologia di Smith si veda Nicholls (2003, pp. 35-43); sui suoi possibili collegamenti con il Medioevo islamico si veda il capitolo 10, più avanti.

[4] Samuelson (1948, p. 49). Si veda Heinsohn e Steiger (1989) per una critica di questa posizione. Si veda anche Ingham (2004).

[5] Pigou (1949). Boianovsky (1993) presenta una storia del termine.

[6] «Non conosciamo nessuna economia in cui esista una forma sistematica di baratto senza la presenza della moneta» (Fayazmanesh, 2006, p. 87); l'autrice si riferisce alla moneta come forma di contabilità.

[7] Sulla funzione governativa di promuovere un «mercato che si regoli da solo» si veda Polanyi (1949). L'ortodossia economica che vuole il mercato emergere spontaneamente a condizione che lo stato si faccia da parte, senza alcun bisogno di creare prima delle appropriate istituzioni legali, politiche e repressive, è stata drammaticamente smentita quando gli ideologi del libero mercato hanno cercato di imporre questo modello nella ex Unione Sovietica negli anni novanta del secolo scorso.

[8] Come al solito Innes si esprime in forma elegante: «L'occhio non ha mai visto né la mano ha mai toccato un dollaro. Tutto quello che noi possiamo vedere o toccare è la promessa di pagare, di adempiere al debito dovuto nella misura di una certa quantità chiamata dollaro». Scrive al tempo stesso: «Questo vale per tutte le nostre misure. Nessuno ha mai visto un chilo o un metro o un'ora. Un metro è una distanza tra due punti fissi, ma né la distanza né i punti hanno un'esistenza corporea» (Innes, 1914, p. 155)

[9] Letteralmente un (*I owe you*, io ti devo): un foglio di carta firmato dal debitore con il quale si impegnava a pagare una certa

somma di denaro. Era una pratica diffusa negli Stati Uniti nel XIX secolo. [N.d.T.]

[10] Si noti che questo implica dei mezzi per calcolare questi valori (ovvero che deve già esistere una qualche forma di moneta di calcolo). Può sembrare ovvio, ma molti antropologi sembrano non essersene resi conto.

[11] Per dare un senso delle dimensioni, la città-stato commerciale di Hong Kong, relativamente circoscritta, attualmente ha circa 23,3 miliardi di dollari in circolazione. Con una popolazione di circa sette milioni di abitanti, questo significa che ci sono tremila dollari (di Hong Kong) per ogni abitante.

[12] «La teoria statale (della moneta) può essere fatta risalire ai primi del XIX secolo e alla *New Theory of Money* di Adam Müller – che ha cercato di spiegare il valore della moneta come un'espressione di fiducia comunitaria e di volontà nazionale – per poi arrivare alla *State Theory of Money* di G.F. Knapp, pubblicata in Germania nel 1905. Knapp considera assurdo il tentativo di comprendere la moneta "senza l'idea dello stato". La moneta non è un mezzo che emerge dallo scambio. Si tratta piuttosto di un mezzo per tenere conto e saldare i debiti, soprattutto quella forma particolare di debiti che sono le tasse» (Ingham, 2004, p. 47). L'opera di Ingham è un'ammirabile presa di posizione cartalista e una grossa parte del mio ragionamento si ritrova in maniera più dettagliata in questo testo. Tuttavia, come si vedrà più avanti, per certi aspetti non sono d'accordo con quest'autore.

[13] Sterline, scellini e penny erano indicati in francese con i termini *livres*, *sous* e *deniers*.

[14] Einaudi (1936). Cipolla (1957) utilizza l'espressione «denaro fantasma».

[15] Sulle contromarche a legnetto: Jenkinson (1911 e 1924); Innes (1913); Grandell (1977); Baxter (1989); Stone (2005).

[16] Snell (1919, p. 240) osserva che mentre i re perlustravano i propri possedimenti, talvolta sequestravano vitelli o altri beni per diritto di «acquisto» (li pagavano con dei contrassegni): il problema era poi convincere i rappresentanti del re a saldarli: «I sudditi erano obbligati a vendere e la cosa peggiore era che i fornitori del re

avevano l'abitudine di non pagare in contanti ma di lasciare una contromarca o un bastoncino tagliato [...]. Non era facile con questo sistema ottenere il denaro, le estorsioni erano numerose e la nostra poesia popolare antica testimonia di molte lamentele al riguardo».

[17] È interessante notare, in proposito, che la Banca d'Inghilterra ai tempi di Adam Smith continuava a tenere i propri conti interni usando fogli di riscontro, pratica che abbandonò nel 1826.

[18] Si veda Engels (1978) per uno studio classico su qusto problema.

[19] Intrigante soprattutto per i debitori, che in maniera comprensibile erano attratti dall'idea che il debito fosse un semplice accordo sociale, niente affatto immutabile e creato da politiche governative facilmente rimaneggiabili (per non dire nulla su chi potrebbe trarre beneficio dalle politiche inflazionistiche).

[20] Sulla tassazione si veda Jacob (1987); per uno studio del villaggio betsimisaraka: Althabe (1968); per uno studio sulle popolazioni malgasce: Schlemmer (1983. Sulla politica della tassazione coloniale in Africa, da un punto di vista generale, Forstater (2005 e 2006).

[21] Per esempio Heinsohn e Steiger (1989, pp. 188-89).

[22] L'argento era estratto nel Midwest. L'adozione del bimetallismo, con oro e argento come potenziali sostenitori della moneta corrente, era considerata una mossa a favore di una libera moneta di credito, cosa che avrebbe anche permesso la creazione di denaro da parte delle banche locali. La fine del XIX secolo vide la prima realizzazione di un moderno capitalismo di grandi società per azioni negli Stati Uniti ma a questo processo si opposero alcune forme di resistenza: la centralizzazione del sistema bancario fu un campo di battaglia eminente assieme al mutualismo – sistemi bancari e accordi assicurativi democratici e popolari, non orientati al profitto. I bimetallisti erano i successori più moderati dei Greenbackers, che aspiravano a una forma di liquidità separata dalla moneta, come quella che Lincoln aveva brevemente imposto durante gli anni della guerra (Dighe, 2002, fornisce una buona rassegna storica al riguardo).

[23] Solo nel film ispirato al libro divennero pantofole rubino.

[24] C'è chi ha suggerito addirittura la tesi che Dorothy stessa stia per Teddy Roosevelt, dal momento che o «dor-o-thee» ha le stesse sillabe di «thee-o-dor», ma al rovescio.

[25] Si veda Littlefield (1963) e Rockoff (1990) per un'analisi dettagliata del *Meraviglioso mago di Oz* come «allegoria monetaria». Baum non ha mai riconosciuto i sottintesi politici della sua opera, ma anche chi nega che li abbia codificati esplicitamente (per esempio Parker, 1994 o Taylor 2005), sostiene che un valore politico le venne presto attribuito (c'erano espliciti riferimenti politici nella versione teatrale del 1902, di solo due anni più giovane della pubblicazione del libro).

[26] Si può facilmente sostenere che Reagan praticasse un estremismo militare keynesiano, allorché usò il budget del Pentagono per creare lavori e sostenere la crescita economica. In ogni caso l'ortodossia monetaria fu abbandonata molto velocemente da chi faceva funzionare il sistema.

[27] Vedi Ingham (2000).

[28] Keynes (1930, pp. 4-5; trad. it. 1979, p. 18).

[29] La tesi viene indicata anche come il paradosso bancario. Lo illustriamo in versione estremamente semplificata: mettiamo che esista solo una banca. Se questa banca dovesse erogarti un mutuo di mille miliardi di dollari senza nessun'altra attività da parte sua, tu finiresti per rimettere il denaro di nuovo in banca, il che significa che adesso la banca avrebbe mille miliardi di debito e mille miliardi in attivo, e quindi sarebbe perfettamente pari in bilancio. Se la banca ti fa pagare per il prestito più di quanto ti offre in interessi (cosa che le banche fanno sempre), otterrà anche un profitto. Tutto questo rimarrebbe vero anche se spendi i mille miliardi di dollari: chiunque si ritroverà con quei soldi finirà di nuovo per rimetterli in banca. Keynes rileva che l'esistenza di molteplici banche non cambia nulla, dato che i banchieri coordinano sempre le proprie strategie, cosa che in effetti è sempre vera.

[30] Potrei far notare che questa tesi riproduce la logica della teoria economica neoclassica, che si muove dall'ipotesi che i fondamentali accordi istituzionali che definiscono il contesto dell'attività economica sono stati delineati in maniera consensuale

da tutte le parti incluse in un momento immaginario del passato, e da allora tutto è stato e rimarrà sempre in equilibrio. È interessante osservare che Keynes ha esplicitamente rifiutato questa tesi nella sua teoria della moneta (Davidson, 2006). I teorici del contratto sociale hanno difeso una tesi simile, dichiarando però che non c'è bisogno di sostenere che un equilibrio del genere si sia veramente verificato: basta agire come se si fosse in equilibrio.

[31] Aglietta è uno studioso marxista, uno dei fondatori della «Regulation School», mentre Orléan ha aderito alla «economia delle convenzioni» diffusa da Thevenot e Boltanski. La «teoria del debito primordiale» è stata sviluppata soprattutto da un gruppo di ricercatori che si riuniva attorno agli economisti Michel Aglietta e André Orléan. Tra le opere rilevanti vanno citate *La Violence de la Monnaie* (1992) di Orléan, che adotta una cornice teorica psicoanalitica e Giradiana, un volume intitolato *Souveraineté, légitimité de la monnaie* (1995) e un'antologia dal titolo *La Monnaie souveraine*, con contributi di undici studiosi, tra cui Aglietta, Andreau e altri (1988). Gli ultimi due volumi citati abbandonano l'approccio girardiano per uno dumontiano. Negli ultimi anni l'esponente principale di questa scuola è stato un altro regolazionista, Bruno Théret (1992, 1995, 2007 e 2008). Purtroppo di questo materiale non è stato tradotto in inglese quasi nulla, anche se un riassunto dei contributi principali di Aglietta si trova in Grahl (2000).

[32] Per esempio Randall Wray (1990, 1998 e 2000) e Stephanie Bell (1999 e 2000) negli Stati Uniti, o Geoffrey Ingham (1996, 1999 e 2004) nel Regno Unito. Michael Hudson e altri membri del gruppo ISCANEE hanno raccolto elementi dell'idea, ma per quel che ne so io non l'hanno mai sviluppata pienamente.

[33] **Rna*. Malamoud (1983) osserva che già nei testi più antichi aveva un duplice significato: «beni ricevuti in cambio della promessa di restituire o gli stessi beni o qualcosa di un valore equivalente», oppure «crimine» o «colpa». Si veda anche Olivelle (1993, p. 48) che osserva che **Rna* «può significare colpa, manchevolezza, crimine, spesso tutti e tre assieme». Non si tratta comunque di un sinonimo di «dovere». Per un esempio tipico di antiche preghiere di

liberazione dal debito, si veda *Atharva Veda*, libro sesto, inni 117-19.

[34] *Śatapatha Brāhmaṇa* 3.6.2.16.

[35] Come ha osservato Sylvain Lévi, mentore di Marcel Mauss, se si prende sul serio la dottrina brahmnica, «l'unico autentico sacrificio sarebbe un suicidio» (1898, p. 133; si veda anche A.B. Keith, 1925, p. 459). Ma ovviamente nessuno si è spinto tanto avanti.

[36] Più precisamente, si offriva al sacrificatore una via per uscire da un mondo in cui tutto, incluso lui stesso, era una creazione degli dèi: chi eseguiva il sacrificio poteva modellare un corpo divino, immortale, e salire al cielo per poi «rinascere in un mondo creato da lui stesso» (*Śatapatha Brāhmaṇa*, VI:2.2.27), in cui tutti i debiti potevano essere ripagati, dopo aver ricomprato dagli dèi il corpo mortale abbandonato (si veda per esempio Lévi, 1898, pp. 130-32; Malamoud, 1983, pp. 31-32). Si tratta certamente della richiesta più ambiziosa mai avanzata per l'efficacia di un sacrificio, ma alcuni preti in Cina nello stesso periodo manifestavano richieste simili.

[37] Si è tradotto con «santi» nel testo con cui ho iniziato il capitolo, ma dal momento che ci si riferisce agli autori di testi sacri, il termine sembra appropriato.

[38] Sto mettendo assieme due versioni lievemente differenti: una nel *Tatitiriya Sarphita* (6.3.10.5), che sostiene che tutti i bramini sono nati con un debito ma include solo gli dèi, i padri e i saggi, lasciando fuori il dovere dell'ospitalità, e un'altra versione nel *Śatapatha Brāhmaṇa* (1.7.2.1-6) che sostiene che tutti gli uomini sono nati indebitati, elencando tutti e quattro i creditori (ma sembra riferirsi ai maschi appartenenti alle caste dei nati-due-volte). Per una discussione del tema si veda Malamoud (1983) e Olivelle (1993, pp. 46-55), ma anche Malamoud (1998).

[39] Théret (1999, pp. 60-61).

[40] «L'ultimo adempimento di questo fondamentale debito è il sacrificio del vivente per placare e esprimere gratitudine agli antenati e alle divinità del cosmo» (Ingham, 2004, p. 90).

[41] *Op. cit.* cita Hudson (2002, pp. 102-03) sui termini per *colpa* e *peccato*, ma come vedremo la tesi risale a Grierson (1977, pp. 22-23).

[42] Laum (1924). La sua tesi sulle origini del denaro in Grecia nella distribuzione dei templi è intrigante e ha trovato dei

sostenitori ai nostri giorni in Seaford (2004) e in parte in Hudson (2003), ma si tratta in realtà di una teoria sulle origini della coniatura di monete.

[43] Si potrebbe continuare a citare all'infinito. Ci sono due opere che prendono in rassegna la «moneta primitiva», una di Quiggin e l'altra di Einzig, curiosamente pubblicate entrambe nel 1949. Sono datate ma contengono una grande quantità di materiale utile.

[44] Il termine inglese *pay* deriva dal francese *payer*, che a sua volta discende dal latino *pacare*, ovvero «pacificare», «fare pace con qualcuno». *Pacare* a sua volta si riferisce a *pacere*, «scendere a patti con qualcuno ferito».

[45] Grierson (1977, p. 20).

[46] Di fatto, come osserva Grierson, gli autori spesso si prendevano in giro in maniera intenzionale, come accade in un testo legale che stabilisce che si possa chiedere un rimborso per la puntura di un'ape, a condizione che venga prima dedotto il costo dell'ape morta (Grierson, 1977, p. 26).

[47] Abbiamo una quantità di miti e di inni dall'antica Mesopotamia, ma molti sono stati scoperti tra le rovine di antiche biblioteche che erano piene anche di documenti giudiziari, contratti d'affari e corrispondenza privata. Nel caso dei testi sanscriti più antichi, abbiamo a disposizione solo letteratura religiosa. Inoltre, trattandosi di testi tramandati parola per parola dagli insegnanti agli studenti per migliaia di anni, non possiamo neanche dire con certezza dove e quando sono stati scritti.

[48] I prestiti a interesse esistevano sicuramente in Mesopotamia ma comparvero in Egitto soltanto in età ellenistica e nel mondo germanico anche più tardi. Il testo parla del «tributo che io devo a Yama», che *potrebbe* riferirsi a una forma di «interesse», ma un'ampia rassegna delle antiche fonti legali indiane nella *History of Dharmasastra* di Kane (1973, III, pp. 411-61) arriva a conclusioni non chiare sulla data di nascita dell'interesse; Kosambi (1996, p. 148) stima che potrebbe essere comparso attorno al 500 a.C. ma riconosce che si tratta di una congettura.

[49] Vengono subito in mente Mesopotamia, Egitto e Cina. Il concetto che la vita sia presa in prestito dagli dèi appare anche

altrove: sembra sorgere spontaneamente nell'antica Grecia, nello stesso momento in cui si sviluppano la moneta e il prestito a interesse. Intorno al 500 a.C. il poeta Simonide scriveva: «Siamo tutti in debito con la morte». Secondo Millet, «l'idea che la vita fosse un prestito da ripagare era diventata quasi proverbiale». Nessun autore greco di mia conoscenza ha collegato questo concetto a quello di sacrificio, anche se si può sostenere in maniera plausibile che lo faccia implicitamente il personaggio Cefalo in un passo della R*epubblica* di Platone (33Id).

[50] Hubert e Mauss (1964) forniscono una buona rassegna della letteratura antica al riguardo.

[51] Finley (1981, p. 90).

[52] Si tratta di una distinzione legalistica. In pratica i fondi richiesti in Persia erano considerati tecnicamente «doni». Quel che conta qui è il valore del principio.

[53] L'Egitto faraonico e la Cina imperiale esigevano sicuramente tasse dirette in moneta, natura o lavoro, in differenti proporzioni e in tempi distinti. Nell'antica India le repubbliche *gana-sangha* non sembra che domandassero tasse ai loro cittadini, ma lo fecero le monarchie che presero il loro posto (Rhys Davids, 1922, pp. 198-200). La mia idea è che le tasse non fossero inevitabili e che spesso erano espressione di una forma di conquista.

[54] Sto seguendo quella che ritengo sia ancora la prospettiva predominante, anche se almeno in alcune località i palazzi avevano il controllo di ogni attività sin dall'inizio e i templi rimanevano subordinati (vedi Maekawa 1974). C'è un dibattito molto vivace su questo punto e sul bilancio di templi, palazzi, clan e individualità in tempi e luoghi distinti. Ho però preferito evitare di entrare in questi dibattiti, per quanto interessanti, a meno che non fossero direttamente collegati al mio ragionamento.

[55] Sto seguendo l'interpretazione di Hudson (2002), anche se altri – per esempio Steinkeller (1981) e Mieroop (2002, p. 64) – suggeriscono l'ipotesi che l'interesse possa essere emerso dalle quote d'affitto.

[56] Per una buona sintesi si veda Hudson (1993 e 2002). Il significato di *amargi* è indicato innanzitutto in Falkenstein (1954). Si

veda anche Kramer (1963, p. 79) e Lemche (1979, p. 16).

[57] Nell'antico Egitto non si facevano prestiti a interesse, mentre degli altri imperi antichi sappiamo relativamente poco, pertanto non siamo in grado di dire quanto tutto questo fosse inusuale. Ma la prova cinese è perlomeno suggestiva. Le teorie cinesi della moneta sono sempre risolutamente cartaliste. Nella teoria ufficiale sull'origine del sistema monetario, almeno dall'epoca di Han, il mitico fondatore della dinastia Shang, stanco di vedere così tante famiglie costrette a vendere i propri figli durante le carestie, creò le monete in modo che il governo potesse liberare i bambini e restituirli alle famiglie (vedi il capitolo 8, più avanti).

[58] Che cos'è un sacrificio, tutto sommato, se non il riconoscimento che togliere la vita a un animale, anche se necessario al nostro sostentamento, non è comunque un atto da prendere alla leggera, bensì con un'attitudine di umiltà dinanzi al cosmo?

[59] A meno che al destinatario spetti denaro da parte del creditore, permettendo a tutti di cancellare il debito in maniera circolare. Può sembrare fuori luogo, ma la cancellazione circolare del debito in questa forma è stata una pratica comune in gran parte della storia (si veda al riguardo il capitolo 11).

[60] Non sto attribuendo questa tesi agli autori dei Brāhmaṇa in senso stretto. Sto solo seguendo la logica interna del ragionamento, in una sorta di dialogo con i suoi autori.

[61] Malamoud (1983, p. 32).

[62] Comte (1891, p. 295).

[63] In Francia, grazie soprattutto a pensatori politici come Alfred Fouillée e Léon Bourgeois. Il secondo, leader del Partito radicale negli ultimi anni del XIX secolo, creò il concetto di debito sociale e lo pose come fondamento della sua filosofia del «solidarismo», una forma di pensiero repubblicano radicale che, nelle intenzioni del suo autore, poteva fornire una sorta di alternativa sia al marxismo rivoluzionario che al liberalismo del libero mercato. Si trattava di superare la violenza della lotta di classe facendo appello a un nuovo sistema morale basato sul concetto di un debito condiviso con la società, di cui lo stato, ovviamente, era solo l'amministratore e il rappresentante (Hayward, 1959; Donzelot, 1994; Jobert, 2003).

[64] In quanto slogan, l'espressione è generalmente attribuita a Charles Gide, teorico francese delle cooperative di fine XIX secolo. Il principio ha avuto una certa influenza nei circoli socialisti turchi (Aydan, 2003) e, per quel che ho sentito dire, ma senza verifiche dirette, in America Latina.

4. Crudeltà e redenzione

[1] Hart (1986, p. 638).

[2] Tecnicamente si tratta della natura fiduciaria della moneta, quando il suo valore è determinato non dal contenuto in metallo ma dalla pubblica fiducia. Una buona rassegna della natura fiduciaria della circolazione monetaria dell'era antica è contenuta in Seaford (2004, pp. 139-46). Quasi tutte le monete metalliche erano sopravvalutate. Se il governo avesse fissato il valore delle monete al di sotto di quello del metallo, la gente le avrebbe fuse; se lo avesse fissato allo stesso valore del metallo, il rischio era quello della deflazione. Come evidenzia Bruno Théret (2008, pp. 826-827), le riforme di Locke, che fissò il valore della sterlina britannica al suo peso esatto in argento, nonostante fossero ideologicamente motivate produssero disastrosi effetti nell'economia. Ovviamente se la moneta è deprezzata o il valore è fissato troppo in alto rispetto al contenuto metallico, si può produrre inflazione. La prospettiva tradizionale che vuole la moneta romana distrutta dal deprezzamento è chiaramente falsa, dal momento che l'inflazione si realizzò dopo secoli (Ingham, 2004, pp. 102-03).

[3] Einzig (1949, p. 104); fiches simili, fatte però di bambù, erano usate nelle città cinesi del deserto del Gobi (ivi, p. 108).

[4] Sulle forme di contrassegno monetario in Inghilterra, si veda Williamson (1889); Whiting (1971); Mathias (1979b).

[5] Sul cacao, Millon (1955); sulla moneta di sale etiopica, Einzig (1949, pp. 123-26). Karl Marx (1857, p. 233; 1867, p. 182) e Max Weber (1978, pp. 673-74) condividevano l'idea che la moneta fosse emersa dallo scambio tra società distinte e non all'interno di una singola società. Karl Bücher (1907) e (a mio parere anche) Karl Polanyi

(1980) non erano lontani da questa posizione quando sostenevano che la moneta moderna è emersa dallo scambio *verso l'estero*. Deve essere inevitabilmente avvenuto un processo sostenuto reciprocamente tra le monete di scambio e il sistema locale di contabilità. Se quindi vogliamo parlare di «invenzione» del denaro dobbiamo guardare in questa direzione, sebbene in posti come la Mesopotamia il processo deve aver avuto luogo molto prima dell'uso della scrittura e quindi ci rimane ignoto.

[6] Einzig (1949, p. 266), con citazioni di Kulischer (1926, p. 92) e Ilwof (1882, p. 36).

[7] Nietzsche, *Genealogia della morale*, 2.8.

[8] Come ho osservato in precedenza, sia Adam Smith che Nietzsche anticipano la nota tesi di Lévi-Strauss che vede nel linguaggio uno «scambio di parole». La cosa interessante è che in molti hanno cercato di convincere se stessi che Nietzsche stesse fornendo un'alternativa radicale all'ideologia borghese e alla logica dello scambio. Deleuze e Guattari, in maniera imbarazzante, sostengono che «il grande libro dell'etnologia moderna è meno *Il saggio sul dono* di Mauss quanto la *Genealogia della morale* di Nietzsche. O tutt'al più dovrebbe esserlo» (Deleuze e Guattari, 1975, p. 212), dal momento – continuano gli autori – che Nietzsche riesce a interpretare le «società primitive» alla luce del debito, mentre Mauss esita ancora a rompere con la logica dello scambio. Su loro ispirazione Sarthou-Lajus (1997) ha scritto una filosofia del debito alternativa ai valori borghesi dello scambio che, sostiene lei, si muove a partire dall'autonomia della persona. Si può affermare con certezza che quella di Nietzsche non era una proposta alternativa, bensì un altro aspetto della stessa cosa. Questo può servire a ricordarci che è molto semplice confondere delle forme radicalizzate della nostra tradizione borghese come alternative alla stessa (Bataille, 1993, che Deleuze e Guattari elogiano nello stesso passo come un'altra alternativa a Mauss, appartiene a questa stessa tipologia).

[9] Nietzsche, *Genealogia della morale*, 2.5.

[10] Nietzsche ha letto troppo Shakespeare. Non c'è prova di mutilazione di debitori nel mondo antico. Non mancavano le

mutilazioni degli schiavi, ma si trattava di persone che per definizione non potevano trovarsi in debito. La mutilazione per debito è occasionalmente documentata nel Medioevo ma, come vedremo, le vittime erano sostanzialmente ebrei, perlopiù privi di diritti (e non gli esecutori). Shakespeare ha messo in giro questa storia.

[11] Nietzsche, *Genealogia della morale*, 2.19.

[12] Nietzsche, *Genealogia della morale*, 2.21.

[13] Freuchen (1961, p. 154). Non è chiaro in quale linguaggio questo concetto sia stato formulato, dal momento che gli inuit non avevano una parola per indicare la schiavitù. La citazione è interesssante perché questo brano non avrebbe senso a meno che in alcuni contesti operasse veramente uno scambio di doni e pertanto un'accumulazione di debiti. Quel che il cacciatore percepiva come importante era l'idea che questa logica non si estendesse ai bisogni primari dell'esistenza umana, quali il cibo.

[14] Per fare un esempio, la Valle del Gange all'epoca di Buddha era testimone di molteplici alterchi sui relativi meriti della costituzione monarchica e democratica. Gautama, considerato il figlio di un re, si mise dalla parte dei democratici e molte tecniche per la creazione del consenso dell'epoca rimangono preservate nelle organizzazioni dei monasteri buddhisti (Muhlenberger e Paine, 1997). Se così non fosse non sapremmo niente su queste pratiche democratiche né saremmo sicuri dell'esistenza di tali linee di condotta democratica.

[15] Per esempio, ricomprando la propria terra ancestrale (Levitico 25, 25-26) o qualcosa dato al Tempio (Levitico 27).

[16] Anche qui, in caso di completa insolvenza, il debitore potrebbe perdere la propria libertà. Si veda Houston (2006) per una buona rassegna della letteratura contemporanea sulle condizioni economiche al tempo dei profeti. Qui segue una sintesi della sua ricostruzione e di quella di Michael e Hudson (1993).

[17] Si veda per esempio Amos 2.6, 8.2 e Isaia 58.

[18] Neemia 5, 3-7.

[19] C'è un dibattito accademico in corso per capire se queste leggi furono di fatto promulgate da Neemia e dai suoi sostenitori nel

clero (in particolare Ezra), e se furono fatte valere praticamente in qualche periodo. Si veda al riguardo, per alcuni esempi, Alexander (1938); North (1954); Finkelstein (1961 e 1965); Westbrook (1971); Lemke (1976 e 1979); Hudson (1993) e Houston (2006). Un tempo c'era un dibattito per comprendere se leggi simili fossero state applicate in Mesopotamia («le tabelle cancellate»), fino a quando una documentazione soverchiante ha dimostrato che in effetti venivano applicate. Gran parte della documentazione disponibile indica che anche le leggi del Deuteronomio erano messe in pratica, anche se non sappiamo con che efficacia.

[20] «Alla fine di ogni sette anni celebrerete la remissione. Ecco la norma di questa remissione: ogni creditore che detenga un pegno per un prestito fatto al suo prossimo, lascerà cadere il suo diritto» (Deuteronomio 15, 1-2). Veniva liberato anche chi era trattenuto in schiavitù del debito. Ogni quarantanove anni (in alcuni testi cinquanta) arrivava il Giubileo, quando tutta la terra familiare doveva tornare ai suoi originali proprietari e si liberavano i membri delle famiglie venduti come schiavi.

[21] Non è una constatazione sorprendente, dal momento che la necessità dei prestiti era spesso provocata dall'urgenza di pagare le tasse imposte dai conquistatori stranieri.

[22] Hudson rileva che a Babilonia la cancellazione delle tabelle di debito era «chiamata *hubullum* (debito) *masa'um* (lavare), alla lettera "un lavaggio dei (registri dei) debiti", ovvero la distruzzione delle tavolette d'argilla su cui erano state scritte le obbligazioni finanziarie».

[23] Matteo 18, 23-34.

[24] Per dare un senso alle cifre in questione, diecimila talenti in oro è grosso modo l'equivalente della somma complessiva degli introiti che l'Impero romano riscuoteva in quello che oggi chiamiamo Medio Oriente. Cento denari corrispondono a un sessantesimo di talento, quindi si parla di un debito che valeva seicentomila volte meno.

[25] *Opheilèma* è l'originale greco, che significava «quel che è dovuto», «debiti finanziari» e per estensione «peccato». A quanto pare il termine greco era usato per tradurre l'aramaico *hoyween*, che

significa al tempo stesso «debito» e in senso lato «peccato».

[26] Anche parlando di «debiti spirituali» il problema non cambia.

[27] La prospettiva dell’abuso sessuale in queste situazioni gravava pesantemente sull’immaginario popolare: «Alcune delle nostre figlie sono già state ridotte schiave» si lamentavano con Neemia gli israeliti. Da un punto di vista tecnico, le figlie ridotte in schiavitù per ragioni di indebitamento, se vergini, non erano ritenute a disposizione del creditore da un punto di vista sessuale, a meno che questi non fosse disposto a sposarle o a farle sposare ai propri figli (Esodo 21, 7-9; Wright 2009, pp. 130-33). Tuttavia gli schiavi considerati proprietà privata erano ritenuti sessualmente disponibili (si veda Hezser, 2003) e spesso i limiti nella pratica venivano oltrepassati. Anche quando le leggi proteggevano in teoria gli schiavi, i padri non avevano troppi mezzi a disposizione per verificare l’applicazione di queste leggi. Lo storico romano Livio, a proposito dell’abolizione della schiavitù del debito avvenuta a Roma nel 326 a.C., riporta la vicenda di un giovane uomo di belle fattezze, Caio Publio, ridotto in schiavitù per aver ereditato un debito dal padre, che venne picchiato selvaggiamente per aver rifiutato le *avances* sessuali del suo creditore (Livio 8, 28). Quando Caio Publio scese in strada raccontando cosa gli era successo, si radunò una folla che marciò verso il Senato chiedendo l’abolizione di quella forma di schiavitù.

[28] Soprattutto se gli schiavi erano stranieri catturati in guerra. Come vedremo, il luogo comune che pretende che nel mondo antico non ci fossero obiezioni morali alla schiavitù è falso. Le obiezioni erano molte, ma con l’eccezione di alcuni gruppi radicali quali gli esseni, l’istituzione era accettata come una disgrazia necessaria.

[29] Hudson (2002, p. 37) cita lo storico greco Diodoro Siculo (I. 79), che attribuisce questa considerazione al faraone egiziano Bakenrenef, sebbene egli stesso sottolinei che non bisognava fermarsi agli aspetti militari, perché le abolizioni del debito riflettevano anche sentimenti di giustizia.

[30] Oppenheim (1964, p. 88). L’autore sostiene che i prestiti senza interesse erano più comuni nel Levante e che in Mesopotamia

individui della stessa classe sociale probabilmente avrebbero richiesto un interesse meno gravoso, citando un antico mercante assiro che parlava «della percentuale che un fratello chiede a un altro» (*op. cit.*). Nell'antica Grecia, i prestiti amichevoli tra pari venivano chiamati prestiti *eranos* e di solito erano somme raccolte da una estemporanea società di mutuo soccorso e non implicavano il pagamento di un interesse (Jones, 1956, pp. 171-73; Vondeling, 1961; Finley, 1981, pp. 67-68; Millet, 1991, pp. 153-55). Spesso gli aristocratici si prestavano il denaro in questo modo e lo stesso facevano quegli schiavi che cercavano di raccoglierne per ricomprare la loro libertà (Harrill, 1998, p. 167).

[31] Da qui la costante invocazione della frase «tuo fratello», in particolare nel Deuteronomio: «Non farai al tuo fratello prestiti a interesse» (Deuteronomio, 23, 20).

5. Breve trattato sui fondamenti morali delle relazioni economiche

[1] Come vedremo nel settimo capitolo, Platone inizia la *Repubblica* nella stessa maniera.

[2] Per un giudizio educato e al tempo stesso devastante, si veda Kahneman (2003).

[3] Homans (1958) ma anche Blau (1964) e Lévi-Strauss (1966). In antropologia il primo a proporre la reciprocità come principio universale è stato Richard Thurnwald (1916), ma il concetto è diventato famoso grazie a Malinowski (1922).

[4] Nessun codice legale conosciuto ha mai messo in pratica questo principio. La pena veniva sempre commutata in qualcos'altro.

[5] Atwood (2009, I). L'autrice esplora la natura del nostro senso di moralità economica confrontando il comportamento delle scimmie in gabbia con un gruppo di bambini canadesi di classe media, sostenendo che tutte le relazioni umane sono in fin dei conti o scambi o appropriazioni forzose. Nonostante molte sue tesi siano brillanti, il risultato è una triste testimonianza di quanto sia difficile

per i rampolli delle classi professionali nordatlantiche distinguere tra la natura umana e il loro modo particolare di vedere le cose.

[6] Il padre di Seton era un magnate della nautica fallito e divenuto contabile. Secondo quello che scrisse Seton, suo padre era così freddo e violento che egli passò gran parte della sua giovinezza nei boschi, cercando di evitarlo. Dopo aver pagato il suo debito, che detto per inciso ammontava a 537 dollari e 50 centesimi, una somma ragguardevole ma non impossibile nel 1881, il ragazzo cambiò nome e si dedicò per gran parte della sua vita a sviluppare tecniche educative dell'infanzia più salutari.

[7] Reverendo W.H. Beatley, citato in Lévy-Bruhl (1923, p. 411; trad. it. 1966, pp. 403-04).

[8] Padre Bulléon, citato in Lévy-Bruhl (1923, p. 425; trad. it. 1966, p. 419).

[9] Detto per inciso, la frase non è di Marx: sembra fosse uno slogan diffuso nel movimento operaio francese degli inizi e comparve in un'opera del socialista Louis Blanc del 1839. Marx riprese la frase nella sua *Critica del programma di Gotha* e ne fece un uso piuttosto particolare, perché il principio che aveva immaginato poteva applicarsi a livello di una società nel suo complesso solo una volta che la tecnologia avesse raggiunto il punto di garantire l'abbondanza materiale assoluta. Per Marx, il «comunismo» era sia un movimento politico finalizzato a instaurare una società futura, sia questa stessa società. Io sono più vicino al filone alternativo della teoria rivoluzionaria, di cui la testimonianza più evidente e famosa è forse *Il mutuo appoggio* di Pëtr Kropotkin (1902).

[10] A meno che non ci siano ragioni particolari che lo vietino, per esempio una divisione gerarchica del lavoro che affermi che alcune persone hanno diritto al caffè e altre no.

[11] Questo implica che le economie di comando – che affidano alle burocrazie di governo il compito di coordinare ogni aspetto della produzione e della distribuzione di beni e servizi all'interno di un dato territorio nazionale – sono meno efficienti di altre alternative disponibili. Tutto ciò è sicuramente vero anche se non si può dire che le economie burocratiche «non funzionano», altrimenti sarebbe difficile immaginare come abbiano potuto esistere stati

come l’Unione Sovietica, che avevano raggiunto il rango di poteri mondiali.

[12] Evans-Pritchard (1940, p. 182; trad. it. 2002, p. 245).

[13] Allo stesso modo, un pedone di classe media molto probabilmente non chiederà indicazioni stradali al membro di una gang di motociclisti e probabilmente scapperà pieno di paura se uno di loro gli si avvicinasse per chiedergli l’ora. Ma ancora una volta questo accade a causa di un implicito stato di guerra esistente fra le due parti.

[14] Ivi, p. 183.

[15] Richards (1939, p. 197). Max Gluckman, a proposito di queste abitudini, arriva alla conclusione che per quanto sia possibile parlare di «comunismo primitivo», questo esiste più che nella produzione (che tende a essere organizzata più individualmente) nel consumo (1977).

[16] Un esempio tipico: «Se un gruppo di persone affamate ne incontra un altro le cui scorte non sono completamente finite, questi ultimi condividono con i nuovi arrivati il poco che è loro rimasto senza che nessuno glielo chieda, per quanto si espongano essi stessi allo stesso rischio di morire quanto coloro che stanno aiutando», Lafitau (1974, volume II, p. 61).

[17] Relazioni dei gesuiti (1635, VIII, 127), cit. in Delâge (1993, p. 54).

[18] Si tratta di un’organizzazione comune in svariate parti del mondo (in particolare le Ande, l’Amazzonia, le regioni insulari dell’Asia meridionale e Melanesia). Esiste quasi sempre una regola per cui una metà è dipendente dall’altra per ciò che è rilevante ed essenziale alla vita umana. Ci si può sposare solo con membri dell’altra metà del villaggio e può capitare che una parte possa mangiare solo i maiali allevati nell’altra, oppure può succedere che una parte abbia bisogno delle persone dell’altra per celebrare i rituali di iniziazione dei maschi all’età adulta.

[19] Come ho suggerito già altrove: Graeber (2001, pp. 159-60). Cfr. Mauss (1947, pp. 104-05).

[20] Cito di sfuggita questi esempi, già discussi in Graeber (2001, p. 218).

[21] *Hostis*: vedi Benveniste (1977). La terminologia latina dell'ospitalità evidenzia l'assoluto potere sulla casa del suo proprietario (maschio) come precondizione di ogni atto di ospitalità. Derrida (2001, 2002) sostiene che il concetto stesso di ospitalità in questa maniera è inficiato da una contraddizione fondamentale, dal momento che implica un dominio assoluto o un potere sugli altri già preesistente (come quello in azione in maniera tanto autoritaria quando Lot offre le sue figlie a una folla di sodomiti per dissuaderli da stuprare i suoi ospiti). Ma questo principio di ospitalità può essere allo stesso modo ben documentato in società come quelle irochesi, tutt'altro che patriarcali.

[22] Evans-Pritchard (1940, pp. 154, 158).

[23] Questa certamente è una ragione per cui i ricchi preferiscono accompagnarsi gli uni con gli altri.

[24] In maniera meno estrema si potrebbe parlare di scambio di prigionieri, di banconote e complimenti.

[25] Sulla contrattazione una buona fonte è Uchendo (1967).

[26] Bohannan (1964, p. 47).

[27] L'economia classica non si riferisce certo agli affari come si fanno nella realtà, dal momento che questi possono implicare bevute collettive, cene sontuose e scambio di doni. Si tratta di quel tipo di affari immaginari che troviamo nei manuali di economia.

[28] Basta solo dare uno sguardo alla vasta letteratura antropologica sui «festini competitivi», per esempio, Valeri (2001).

[29] Bourdieu (1965) è il testo chiave, ma i punti principali sono ripresi in Bourdieu (1990, pp. 98-101).

[30] Onvlee (1980, p. 204).

[31] Plinio, *Storia naturale* (36.195).

[32] «Tra tutti gli uomini il re era quello che più aveva bisogno di fare doni e di versare sangue. Alla sua porta non mancavano mai i poveri arricchiti e i vivi giustiziati.»

[33] Lo stesso vale per i molto ricchi. Nelson Rockefeller per esempio si vantava di non aver mai posseduto un portafogli. Non ne aveva bisogno. Ogni volta che rimaneva a lavorare fino a tardi e aveva bisogno di soldi per le sigarette, ne prendeva in prestito dagli uomini della sicurezza allo sportello del Rockefeller Center che poi

si vantavano di aver prestato soldi a Rockefeller e raramente li chiedevano indietro. Al contrario, Don Manuel, monarca del XVI secolo arricchitosi con i traffici con le Indie, adottò il titolo di «signore della conquista, della navigazione e del commercio di Etiopia, Arabia, Persia e India». Altri lo chiamarono «il re droghiere».

[34] Si veda Graeber (2001, pp. 175-76).

[35] Sarebbe inusuale anche tra stranieri: come ha evidenziato Servet (1981, 1982), gran parte del «commercio primitivo» si realizzava con associazioni di scambio e intermediari regionali specializzati.

[36] Metto le cose in questa maniera perché sono interessato soprattutto agli aspetti economici. Se dovessi occuparmi soltanto di relazioni umane, direi che a un estremo c'è l'assassinio e all'altro la concezione di una nuova vita.

[37] In effetti sembra essenziale alla natura della carità che, come un dono a un re, non possa mai implicare la reciprocità. Anche se venisse fuori che quel barbone dall'aspetto patetico è in realtà un dio sceso sulla Terra in forme mortali o il califfo Harun al-Rashid, ogni tentativo di ricambiare sarebbe sproporzionato. Prendiamo per esempio in considerazione tutte quelle storie sui miliardari ubriachi che nel pieno della baldoria regalano auto e case meravigliose ai loro antichi benefattori. È più facile immaginarsi un mendicante che ti regali una fortuna piuttosto che ti restituisca l'esatto equivalente del dollaro che gli hai dato un tempo.

[38] Senofonte, *Ciropedia*, VIII.6. Erodoto, *Storie*, 3, 8.9. Vedi Briant (2006, pp. 193-94; pp. 394-404), il quale ammette che qualcosa di più ampio su queste linee ha avuto probabilmente luogo, con un sistema di doni più improvvisato sotto Ciro e Cambise, poi sistematizzato durante il regno di Dario.

[39] Marc Bloch (1987, p. 135) aggiunge: «Ogni atto, infatti, una volta compiuto o, meglio, tre o quattro volte ripetuto, rischiava di mutarsi in precedente, anche se, in origine, era stato eccezionale, o decisamente abusivo».

[40] L'approccio ricorda quello dell'antropologo britannico A.M. Hocart (1936). Ciò non implica necessariamente che tali attività

diventassero le loro occupazioni principali o esclusive: per gran parte del tempo, queste persone rimanevano semplicemente contadini come gli altri. Ma quello che facevano per il re e in seguito, in occasione rituali, per la comunità, era visto come un carattere che definiva la loro natura essenziale, la loro identità presa nel complesso.

[41] In effetti, potremmo addirittura indignarci con lei per un atto di avarizia che non considereremo tale valutando il comportamento di altri, soprattutto noi stessi.

[42] Una versione è stata pubblicata in questa forma: Sarah Stillman, «The Missing white girl syndrome: disappeared women and media activism» (Stillman, 2007): http://policy-practice.oxfam.org.uk/publications/the-missing-white-girl-syndrome-disappeared-women-and-media-activism-131643

[43] Karatani (2003, pp. 203-05) arriva al punto in maniera avvincente. I kwakiutl e altre «nazioni originarie» della costa nordoccidentale statunitense rappresentano un caso aristocratico e intermedio, ma almeno nel periodo a nostra conoscenza usavano mezzi non coercitivi per radunare le loro risorse (tuttavia si veda anche Codere, 1950).

[44] Georges Duby (1980) ha scritto la storia definitiva di questo concetto, che risale a più antiche idee indoeuropee.

[45] Per un tipico esempio di reciprocità immaginaria tra padre e figlio si veda Oliver (1955, p. 230). I fanatici di teoria antropologica avranno notato che sto riprendendo la posizione di Edmund Leach (1961) sul problema dei «circuiti matrimoniali». In seguito Leach ha applicato lo stesso ragionamento alla catena di scambio Kula.

[46] In realtà, ci sono relazioni gerarchiche, esplicitamente sovversive, come quella tra insegnante e studente: se l'insegnante riesce a trasmettere la propria conoscenza allo studente, l'ineguaglianza viene meno.

[47] Freuchen (1961, p. 154). Non è chiaro in questo brano quale fosse il linguaggio originale in cui la frase venne pronunciata, perché gli inuit non conoscono il concetto della schiavitù. Inoltre il brano non avrebbe senso senza un *contesto* in cui operi lo scambio dei doni e quindi in cui si accumulino i debiti. Quello che il cacciatore

sta sottolineando è l’importanza del fatto che questa logica non si estenda a bisogni primari come il cibo.

[48] Firth (1959, pp. 411-12). Anche in Graeber (2001, p. 175). Il suo nome era Tei Reinga.

[49] Per un esempio famoso: Chagnon (1996, pp. 170-76).

[50] Allo stesso modo due gruppi possono formare un’alleanza contraendo una «relazione scherzosa», in cui ogni membro può almeno in teoria porre richieste similmente imbarazzanti all’altro (Hébert, 1958).

[51] Marcel Mauss, nel suo famoso saggio sul dono (1924), le ha talvolta prese alla lettera, con il risultato di confondere il dibattito delle generazioni a venire.

[52] Mauss (1925). La fonte greca è Posidonio. Come al solito, non sappiamo quanto prendere alla lettera questa storia. Mauss la riteneva degna di fiducia. Io ho il sospetto che non sia accaduto più di una o due volte.

[53] Come riportato da William Ian Miller (1993, pp. 15-16). La prima citazione è tratta direttamente dall’originale, ovvero dal capitolo 78 della *Saga di Egil*. Egil provava sensazioni ambivalenti sullo scudo: in seguito lo portò a una festa di matrimonio e progettò di gettarlo in una vasca contenente siero di latte acido. Poi, dopo aver concluso che era rovinato, lo smontò.

[54] Si veda per esempio Wallace-Hadrill (1989).

[55] Blaxter (1971, p. 127-28).

[56] Un altro antropologo, per esempio, definisce le relazioni patrono-cliente come «relazioni contratte a lungo termine in cui il sostegno del cliente è scambiato con la protezione del patrono; in questo contesto è attiva un’ideologia carica di valori morali e sembra si possa escludere un’aperta e dettagliata contabilità, ma entrambe le parti devono trovare grosso modo un tacito regolamento dei conti; i beni e servizi scambiati non sono simili e non ci sono implicazioni di scambio equo o di parità di soddisfazioni, dal momento che il cliente è visibilmente più debole e ha bisogno del patrono più di quanto questi abbia bisogno di lui» (Loizos, 1977, p. 115). Ancora una volta si tratta al tempo stesso di uno scambio che non è uno scambio, di una contabilità che non è una contabilità.

[57] In fondo la stessa cosa succede quando uno trova lavoro in un negozio di dolci della catena Krispy Kreme. Dal punto di vista legale, dovrebbe essere un libero contratto tra uguali, ma per affermare una cosa del genere dobbiamo mantenere l'affascinante finzione che una delle due parti sia una persona immaginaria chiamata «Krispy Kreme».

[58] Per esempio, la parola inglese *should* deriva originariamente dal tedesco *Schuld*, che significa «colpa, errore, debito». Benveniste fornisce esempi simili da altre lingue indoeuropee (1963, p. 58). Le lingue dell'Asia orientale come il cinese e il giapponese di rado combinano queste parole, ma una simile identificazione del debito con la colpa, la vergogna e il peccato può essere facilmente documentata (Malamoud, 1988).

[59] Plutarco, *Moralia*, 303, B, discusso anche in Finley (1981, p. 152) e Millet (1991a, p. 42). Allo stesso modo, san Tommaso d'Aquino rielaborò la dottrina cattolica inserendo l'idea che i peccati fossero «debiti di punizione» dovuti a Dio.

[60] Questa è la ragione per cui è tanto facile mascherare altri tipi di relazioni da debiti. Mettiamo che qualcuno voglia aiutare un'amica che si trovi in bisogno disperato di denaro ma non voglia imbarazzarla. Di solito, la cosa più facile da fare è darle il denaro e dire che è un prestito (e poi lasciare che entrambe le parti come si conviene se ne dimentichino). O pensiamo a tutte quelle volte e tutte quelle situazioni in cui i ricchi hanno comprato dei servi sostenendo che si trattasse di un prestito.

[61] Si potrebbe affermare che una forma equivalente a *please* e *thank you* sia individuabile in ogni lingua umana, se si fosse tanto determinati da cercarla, ma i termini in questione sono usati in maniere tanto differenti (per esempio, solo in contesti rituali, o con i superiori in una scala gerarchica), che sarebbe difficile attribuire molta importanza al fatto. Di significativo c'è che negli ultimi cento anni circa quasi ogni lingua umana usata negli uffici o per fare transazioni nei negozi ha dovuto creare dei termini che funzionino come preciso equivalente delle forme inglesi *please*, *thank you* e *you're welcome*.

[62] In spagnolo prima si chiede un favore (*por favor*) e poi si dice

gracias, per confermare che si riconosce ciò che è stato fatto per te. *Gracias* deriva dal latino *gratia* che significa «influenza» o «favore». *Appreciate* è più monetario: se dici «ho apprezzato quello che hai fatto per me», stai usando una parola che viene dal latino *appretiare*, ovvero «fissare un prezzo».

[63] *You're welcome*, documentato per la prima volta all'epoca di Shakespeare, deriva dall'antico inglese *wilcuma*, in cui *wil* significa piacere e *cuma* «ospite»: per questo le persone sono benvenute in una casa. Significa quindi qualcosa come «sei il mio ospite», con l'implicazione che se c'è un'obbligazione, questa sta dalla parte mia, perché ogni padrone di casa è obbligato a essere generoso con i suoi ospiti e adempiere a questa obbligazione è di per sé un piacere. Ma è significativo che i moralisti di rado rimproverano qualcuno per non aver detto «benvenuto», *you're welcome*, un'espressione «meno doverosa».

[64] François Rabelais, *Gargantua e Pantagruele*, Libro I.12 (trad. it. 1925).

[65] Facciamo un confronto con il filosofo arabo del Medioevo Ibn Miskawayh: «Il creditore desidera il benessere del debitore al fine di riavere indietro i suoi soldi piuttosto che per una questione di affetto nei suoi confronti. Da parte sua, il debitore non si interessa granché del creditore» (citato in Hosseini, 2003, p. 36).

[66] In maniera appropriata, dal momento che l'intero discorso di Panurge non è altro che una rielaborazione comica dell'argomento di Marsilio Ficino secondo cui l'intero universo è guidato dal potere dell'amore.

6. Giochi di sesso e di morte

[1] Carlson Peter, «The Relatively Charmed Life of Neil Bush», in *The Washington Post*, sabato 28 dicembre 2003.

[2] Grierson (1977, p. 20).

[3] Per essere onesti con Grierson, va detto che in seguito sostiene che la schiavitù ha giocato un ruolo importante nelle origini del denaro, anche se non lo riflette su problematiche di genere, che

invece sembrano rilevanti: le ragazze schiave nell'Irlanda medievale rappresentavano il taglio di valuta più elevato (Williams, 1937), mentre nel *Rig Veda* i doni e i pagamenti importanti venivano indicati regolarmente in «oro, bovini e giovani schiave» (Chakravarti, 1985, pp. 56-57). A proposito, si parla di giovani donne perché in genere, quando le schiave sono usate come unità monetaria, l'unità base è una schiava di diciotto vent'anni. Una *cumal* (l'equivalente del valore di tre mucche da latte o di sei vitelli).

[4] Sulle *cumal* si veda Nolan (1926), Einzig (1949, pp. 247-48), Gerriets (1978, 1981, 1985), Patterson (1982, pp. 168-69), Kelly (1988, pp. 112-13). In questi testi si sottolinea che le *cumal* erano usate solo come unità di conto e non sappiamo nulla delle pratiche precedenti. Bisogna considerare tuttavia che quando differenti tipi di beni sono usati come unità di conto e di scambio, i codici legali vi includono anche i beni più importanti tra le esportazioni di quel paese (per questo i codici russi indicano come unità le pellicce e l'argento). Possiamo ipotizzare nel periodo poco precedente la documentazione scritta l'esistenza di un significativo commercio di schiave femmine.

[5] Così Bender (1996).

[6] Mi muovo qui a partire da un lavoro di ricognizione etnografica piuttosto dettagliato di Alain Testart (2000, 2001 e 2002). Testart fa un magnifico lavoro di sintesi delle prove documentarie, sebbene non manchino zone d'ombra nelle sue conclusioni (come vedremo nel prossimo capitolo).

[7] Nonostante l'espressione retorica «vendere la propria figlia come prostituta» sia ampiamente diffusa, l'istituto tende spesso a prendere le forme o di un prestito alla famiglia o di un pagamento in anticipo per i servizi della ragazza (che di solito non vengono specificati o sono rappresentati in maniera distorta). L'interesse su questi «prestiti» è spesso del 100 per cento del capitale di partenza, che può essere aumentato con altri debiti – per le spese vive, l'assistenza medica o le bustarelle per corrompere gli ufficiali – che decorrono dal momento in cui la ragazza abbia cominciato il suo «lavoro» (Bishop e Robinson, 1998, p. 105).

[8] Così Michael Hudson (citato in Wray, 1999), ma è abbastanza

chiaro se si prende in considerazione l'originale: «Non desidererai la casa del tuo prossimo. Non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo né la sua schiava né il suo bue né il suo asino né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo» (Esodo 20, 17; cfr. Deuteronomio 5, 21).

[9] Il wampum è un buon esempio: gli indiani sembra che non l'abbiano mai usato per comprare beni da altri membri della stessa comunità, ma era utilizzato regolarmente per fare affari con i coloni (Graeber 2001, pp. 117-50). Altre monete, come quelle di conchiglia Yoruk o altre forme monetarie della Papuasia, erano usate ampiamente come forma di liquidità in aggiunta alla loro funzione sociale, ma il primo utilizzo sembra essere emerso dal secondo.

[10] I testi più importanti attorno al «dibattito sul prezzo della sposa»: Evans-Pritchard (1931), Raglan (1931), Gray (1968), Comaroff (1980), Valeri (1994). Evans-Pritchard decise di cambiare il nome di questo fenomeno da «prezzo della sposa» a «ricchezza della sposa», perché la Lega delle nazioni nel 1926 aveva dichiarato questa pratica fuorilegge in quanto forma di schiavitù (Guyer 1994).

[11] Sull'economia e le forme della parentela dei tiv: Duggan (1932); Abraham (1933); Downes (1933); Akiga Sai(1939); L. Bohannan (1952); P. Bohannan (1955, 1957, 1959); P. e L. Bohannan (1953, 1968); Tseayo (1975); Keil (1979).

[12] Akiga Sai (1939, p. 106) offre spiegazioni analitiche al riguardo. Per un'analisi successiva su una prospettiva regionale, si veda Fardon (1985, 1986).

[13] Paul Bohannan scrive: «La relazione di debito *Kem* tra un uomo e il guardiano di sua moglie non è mai interrotta, perché il Kem è eterno e quindi il debito non può essere pienamente ripagato» (1957, p. 73). Si veda anche Akiga Sai (1939, pp. 126-27).

[14] Rospabé (1993, p. 35).

[15] Evans-Pritchard (1940, p. 153; trad. it. 2002, p. 210).

[16] Scrive l'etnografo: «Dichiarano di accettare il bestiame solo per rispetto verso di lui e non perché siano soddisfatti di ricevere del bestiame al posto della vita di un loro parente morto» (*ibid.*).

[17] Ivi, pp. 154-55.

[18] Morgan (1851, p. 332; trad. it. 1988, p. 226). Morgan, avvocato

di formazione, sta usando un termine tecnico, *condonation*, che l'*Oxford English Dictionary* definisce «la volontaria decisione di non sanzionare un crimine».

[19] Morgan (1851, p. 333; trad. it. 1988, p. 226). La linea di base era 9,15 metri per un uomo, il doppio per una donna, ma potevano intervenire altri fattori (T. Smith 1983, p. 236; Morgan, 1851, p. 331-34 [trad. it. 1988, p. 226-28]; Parker, 1926). Sulle «guerre del lutto» si veda Richter (1983). L'espressione *putting his name upon the mat*, «mettere in contesa il nome del morto», è tratta da Fenton (1978, p. 315). Detto per inciso, diamo per scontato che sia un uomo qui a morire, poiché questi sono gli esempi forniti nelle fonti. Non è chiaro se la stessa cosa valeva per le donne che morivano per cause naturali.

[20] Evans-Pritchard (1940, p. 155; 1951, pp. 109-11); Howell (1954, pp. 71-80); Gough (1971); Hutchinson (1996, pp. 62, pp. 175-76).

[21] Rospabé (1995, pp. 47-48), citando Peters (1947).

[22] Sulle «guerre del lutto»: Richter (1983). Qualcosa di simile capitava tra i nambikwara. Nel capitolo tre ho accennato al fatto che i festini successivi al baratto potevano implicare forme di seduzione e assassinii di gelosia. Lévi-Strauss aggiunge che di solito per risolverli l'assassino doveva sposare la moglie della vittima e adottarne il figlio, finendo per sostituire in effetti la vittima (1943, p. 123).

[23] Sebbene la gente li utilizzasse per ordinare alcuni pregevoli beni di artigianato (per esempio, gli strumenti musicali) da specialisti che vivevano in altri villaggi (1963, pp. 54-55).

[24] Douglas (1958, p. 112; anche 1982, p. 43).

[25] Douglas (1963, p. 58) ha stimato che un uomo di successo dovesse spendere almeno trecento pezzi di rafia in pagamenti, e averne dati altrettanti come doni, all'epoca della sua piena maturità sociale.

[26] Come hanno notato spesso gli antropologi, il fatto che si facessero risalire le proprie origini lungo la linea di discendenza femminile non significa necessariamente che le donne detenessero sostanziali fette di potere. Questo è possibile e succede tra gli irochesi e i minangkabau, ma l'implicazione non è sempre

necessariamente verificata.

[27] Douglas (1963, pp. 144-45), che a sua volta è un'adozione di Douglas (1960, pp. 3-4).

[28] In effetti era una cattolica conservatrice, sposata con un economista tory, e guardava con disprezzo ogni interesse troppo progressista.

[29] Lo ripeto per farmi capire: un uomo che diventava padre di una bambina aveva un debito di vita (Douglas, 1963, p. 115) che poteva essere pagato solo consentendogli di prendere in pegno una delle figlie di sua figlia. Tutto questo ha senso solo a partire dal principio per cui agli uomini si deve la vita e pertanto, nel caso delle donne, la creazione della vita era considerata gratuita. Gli uomini, come abbiamo visto, potevano essere pegni e molti lo erano, ma non venivano mai scambiati.

[30] Douglas (1966, p. 150).

[31] Sulle «mogli del villaggio» si veda in particolare Douglas (1951), ma anche Douglas (1963, pp. 128-40).

[32] Douglas (1963, p. 76; cfr. 1951, p. 11). L'autrice si limita a ripetere la spiegazione del suo informatore per questo costume: i lele non «erano obbligati» a trovare una «moglie in comune». In effetti molte società africane non avevano quest'obbligo.

[33] Alcune mogli del villaggio erano veramente principesse, dal momento che le figlie dei capi decidevano spesso di sposare compagni della propria classe d'età in questo modo. Le figlie dei capi potevano fare sesso con chiunque volessero, indipendentemente dalla classe d'età, e inoltre avevano il diritto di rifiutare un rapporto sessuale, cosa che di solito non potevanofare le mogli del villaggio. Principesse di questo tipo erano comunque rare: c'erano solo tre capi in tutto il territorio lele. Douglas calcola che il numero delle donne lele diventate mogli del villaggio raggiungeva circa il 10 per cento della popolazione femminile (1951).

[34] Per esempio: Douglas (1960, p. 4); (1963, pp. 145-46); (pp. 168-73); (1964, p. 303). Ovviamente gli uomini potevano talvolta fare grandi pressioni fisiche sulle donne, se tutti erano d'accordo che ne avessero il diritto morale, ma anche qui Douglas sottolinea che molte donne mantenevano ampi margini di manovra.

[35] Sui rapporti privi di tensioni, in particolare, 1963, pp. 70-71.

[36] Douglas (1963, p. 170).

[37] Douglas (1963, p. 171).

[38] Sul costo degli schiavi: Douglas (1963, p. 36); (1982, pp. 46-47).

[39] In parte questo era dovuto al fatto che i maschi schiavi erano destinati a essere sacrificati durante i funerali di uomini importanti: Douglas(1963, p. 36).

[40] Si veda Graeber (2001, cap. IV). Un'eccezione importante potrebbe essere il denaro (nella forma di bovini) dei nuer e di altri popoli pastorali. Ma si potrebbe obiettare che anche questi erano in certo modo destinati ad adornare la persona umana.

[41] Akiga Sai (1939, pp. 121, 158-60).

[42] Questo accadeva anche quando i tiv praticavano il matrimonio per ratto: Agika Sai (1939, pp. 137-41).

[43] Qui mi muovo a partire dalla classica analisi sulle «sfere di scambio» di Paul Bohannan (1955, 1959) integrata da Dorward (1976) e Guyer (2004, pp. 27-31).

[44] Akiga Sai (1939, p. 241); P. Bohannan (1955, p. 66), P. e L. Bohannnan (1968, pp. 233, 235). Per una trattazione più generale del carisma: East in Akiga Sai (1939, p. 236), Downes (1971, p. 29).

[45] Vedi Abraham (1933, p. 26); Akiga Sai (1939, p. 246); P. Bohannan (1958, p. 3); Downes (1971, p. 27).

[46] Sulla stregoneria in termini generali: P. Bohannan (1957, pp. 187-88; 1958); Downes (1971, pp. 32-35). Sui debiti di carne (o *ikipindi*): Abraham (1933, pp. 81-84); Downes (1971, pp. 36-40).

[47] Akiga Sai (1939, p. 257).

[48] Akiga Sai (1939, p. 260).

[49] Sulle orme di Wilson (1951).

[50] Paul Bohannan (1958, p. 4) fa un ragionamento simile ma non identico.

[51] Le storie sulle migrazioni tiv – per esempio, Abraham (1933, pp. 17-26); Akiga Sai e Bohannan (1954); P. Bohannan (1954) – non affermano ciò in maniera esplicita, ma si possono facilmente leggere in questo modo. La storia di Agika Sai (1939, p. 137) sui migranti tiv che dipingevano dei segni simili a piaghe del vaiolo sui corpi delle

loro donne per evitare che fossero rapite è suggestiva. Nonostante l'assenza di un governo, i tiv avevano un'organizzazione di guerra notoriamente efficace e come osserva Abraham (1933, p. 19) col loro intervento riuscirono a mettere l'una contro l'altra le popolazioni fulani e jukun.

[52] Alcune spedizioni nemiche non furono completamente fallimentari. Per un po' sembra che il vicino regno Jukun – che fece svariati tentativi, in ultima analisi vani, per incorporare i tiv nel XVIII secolo – riuscì a vendere prigionieri tiv a trafficanti di schiavi che operavano sulla costa: Abraham (1933, p. 19); Curtin (1969, p. 255, 298); Latham (1973, p. 29); Tambo (1976, pp. 201-03). Senza dubbio è significativo che molti tiv negli anni trenta del secolo scorso sostenevano che i jukun fossero cannibali e che le origini «dell'organizzazione» *mbtsav* risiedessero in certi titoli rituali che i tiv avevano acquistato dai jukun quando i due popoli arrivarono a un accordo politico (Abraham 1933, pp. 33-35).

[53] Jones (1968); Latham (1971); Northrup (1978, pp. 157-64); Herbert (2003, p. 196). Il famoso viaggiatore arabo del Medioevo Ibn Battuta, che abbiamo già incontrato alla corte del re del Sind nel cap. II, osservò alcune popolazioni che li usavano come moneta nella regione, non troppo distante del Niger, attorno al 1340.

[54] Herbert (2003, p. 181) calcola che gli europei importarono circa ventimila tonnellate di ottone e rame inglese in Africa tra il 1699 e il 1865. Veniva prodotto a Bristol, Cheadle e Birmingham e in gran parte era scambiato con schiavi.

[55] Questo numero si basa sul fatto che le statistiche indicavano in 152.076 il numero di schiavi che avevano lasciato la Baia del Biafra in quegli anni (Eltis, Behrent, Richardson e Klein, 2000). La tratta degli schiavi a Old Calabar funzionò grosso modo dal 1650 al 1841, periodo durante il quale il porto era di gran lunga il più grande della baia e le partenze di navi negriere rappresentavano al suo apice il 20 per cento di tutta l'Africa (Lovejoy e Richardson, 1999, p. 337).

[56] Sheridan (1958); Price (1980, 1989, 1991).

[57] Una varietà di perline più grandi.

[58] Barbot in Talbot (1926, I, pp. 185-86).

[59] Inkori (1982) dimostra che nel tardo XVIII secolo, le navi

britanniche ormeggiate a Old Calabar avevano a bordo ciascuna una media di quattrocento moschetti, e che tra il 1757 e il 1806 il numero totale di moschetti importati nelle regioni di Calabar e Camerun fu di 22986. Il traffico di rum e di altri liquori fu meno rilevante.

[60] Un espediente diffuso tra i mercanti, soprattutto nei primi anni, era quello di arrivare nei mercati dei villaggi con canoe piene di merci, scambiarle con schiavi e poveri e, se non si arrivava a una certa quota, aspettare che scendesse la notte e poi attaccare i villaggi lungo il fiume, impossessandosi di chiunque si poteva trovare: Clarkson in Northrup (1978, p. 66), citato anche in Noah (1990, p. 94).

[61] La letteratura accademica è di poco aiuto per ricostruire la storia di come una forma si sia trasformata in un'altra, dal momento che sono disponibili solo opere che affrontano i «pegni» o come una questione di parentela (per esempio, Douglas, 1994; Fardon 1985 e 1986) o di commercio (per esempio, Falola e Lovejoy, 1994), ma non arrivavano mai a fare un confronto tra i due fenomeni. Di conseguenza le molte questioni fondamentali non vengono neanche affrontate. Falola e Lovejoy, per esempio, suggeriscono che il lavoro dei pegni funzioni come un interesse, ma il libro non contiene alcuna informazione sull'esistenza di prestiti a interesse nelle parti dell'Africa in cui veniva praticata la riduzione a pegni.

[62] La pratica di riduzione a pegni deve essersi sviluppata da qualcosa di simile all'istituto dei lele. Molte delle regole sono le stesse: per esempio, come con i lele, se una ragazza era data in pegno, il creditore aveva spesso la possibilità di concederla in matrimonio nel momento in cui raggiungeva la maturità, cancellando quindi il debito.

[63] Lovejoy e Richardson (1999, pp. 349-51; 2001).

[64] Equiano (1789).

[65] Altri includono anche gli akunakuna e gli efik, che facevano base nella regione di Calabar. Gli aro parlavano igbo e la regione era un po' un patchwork di parlanti igbo e ibibio.

[66] Sugli aro in generale vedi Jones (1939); Ottenberg (1958); Afigbo (1971); Ekejiuba (1972); Isichei (1976); Northrup (1978); Dike e Ekejiuba (1990); Nwauwa (1991).

[67] Dike e Ekejiuba (1990, p. 150) calcolano che il 70 per cento degli schiavi venduti agli europei nella Baia del Biafra proveniva da Aro. Gli altri in gran parte provenivano da altre società mercantili.

[68] Un anziano del XX secolo ricordava che «una donna che aveva commesso adulterio veniva venduta dal suo marito che poi si teneva il denaro. I ladri erano venduti e il denaro andava agli anziani che avevano preso la responsabilità della decisione di venderli» (Northrup, 1978, p. 69).

[69] Northrup (1978, p. 73).

[70] Su Ekpe e le strategie di sostegno al debito a Calabar: Jones (1968); Latham (1973, pp. 35-41); Lovejoy e Richardson (1999, pp. 347-49). Sulla diffusione di Ekpe fino a Arochukwu e nel resto della regione: Ruel (1969, pp. 250-58), Northrup (1978, pp. 109-10); Nwaka (1978); Ottenberg e Knudsen (1985). Nwaka (1978, p. 188) scrive: «La società Ekpe, la più diffusa nell'area del Cross River, costituiva la base del governo locale. Adempiva alle funzioni giudiziarie ed esecutive nelle aree in cui operava. Grazie all'opera dei suoi membri, venivano applicate le punizioni per i criminali pubblici, venivano fatte osservare le abitudini invalse ed era sostenuta l'autorità degli anziani. Le leggi ekpe regolavano in certo modo le vite della maggior parte dei membri della comunità su faccende come l'igiene delle città e delle strade, la raccolta dei debiti e altre misure di pubblico interesse».

[71] Latham (1963, p. 38).

[72] Walker (1875, p. 120).

[73] Ottenberg e Ottenberg (1962, p. 124).

[74] Partridge (1905, p. 72).

[75] Se cercavi un pegno, non potevi prendere semplicemente un bambino a caso da un villaggio vicino, perché i suoi genitori lo avrebbero velocemente rintracciato.

[76] Lovejoy e Richardson (2001, p. 74). Per un caso simile in Ghana, vedi Getz (2003, p. 85).

[77] Akiga Sai (1939, pp. 379-80) sostiene in maniera interessante che, tra i tiv il sequestro di ostaggi dalla stessa linea parentale nel momento in cui qualcuno si rifiutava di pagare un debito ha rappresentato l'origine della schiavitù. Quando un debitore non

voleva pagare, si tenevano sequestrati i suoi parenti per un certo periodo e poi alla fine si vendevano in un altro paese. «Questa è l'origine della schiavitù.»

[78] Harris (1972, p. 128) a proposito di un altro distretto del Cross River, quello di Ikom, uno dei principali fornitori di schiavi per il mercato di Calabar. Qui, osserva l'autrice, i debitori erano spesso obbligati a darsi essi stessi in pegno quando i parenti della parte materna o paterna intervenivano per evitare che venissero messi in vendita altri individui appartenenti al gruppo familiare, con la conseguenza che a quel punto erano loro a essere ridotti in schiavitù e inviati a Calabar.

[79] Non conosciamo le proporzioni. Il re Eyo II disse a un missionario britannico che gli schiavi «erano venduti per ragioni diverse: alcuni come prigionieri di guerra, altri per debiti, altri per aver rotto le leggi del proprio paese e altri ancora perché uomini importanti li odiavano» (Noah, 1990, p. 95). Questo suggerisce che il debito fosse una ragione significativa per la perdita della libertà: come osserva Pier Larson (2000, p. 18), tutte le fonti dell'epoca davano la priorità alla guerra, solo perché la consideravano la forma più legittima. Northrup (1978, pp. 76-80).

[80] Reid (1983, p. 8).

[81] *Ibid.*

[82] *Op. cit.*, p. 10.

[83] Vickers (1996) fornisce un'eccellente storia dell'immagine di Bali nell'immaginario nordatlantico, dalla «selvaggia Bali» al paradiso terrestre.

[84] Geertz e Geertz (1975); Boon (1977, pp. 121-24). Belo (1936, p. 26) cita informatori degli anni venti del secolo scorso che sostenevano che il matrimonio per ratto fosse un'innovazione abbastanza recente, comparsa quando bande di giovani uomini cominciarono a rapire le donne dai villaggi nemici e chiedere denaro ai loro genitori in riscatto per riaverle indietro.

[85] Boon (1977, p. 74).

[86] Covarrubias (1937, p. 12) osserva che intorno al 1619, le donne balinesi erano molto richieste nel mercato delle schiave dell'isola di Réunion.

[87] Boon (1977, p. 28); Kraan (1983); Wiener (1995, p. 27).

[88] Vickers (1996, p. 61). Aggiungo che alla luce di quanto sopra bisognerebbe ripensare la letteratura antropologica su Bali, in particolare il famoso saggio di Clifford Geertz sul combattimento dei galli come forma di *deep play* (1973) – cioè uno spazio in cui gli abitanti di Bali potrebbero esprimere i propri demoni interiori e raccontare le proprie storie – e l'idea dei governi pre-coloniali come «stati teatrali» (1980) in cui le politiche si focalizzavano sulla possibilità di reperire le risorse per creare magnifici rituali. Anche Boon, dopo la citazione sugli uomini che nascondevano le proprie figlie, prosegue nella stessa pagina (1977, p. 75) sostenendo che i sudditi del governo «non pagavano pesanti tributi per quei rituali», come se la prospettiva eventuale di uno stupro, dell'assassinio o della messa in schiavitù dei propri figli non contasse, o in un certo modo non avesse un'esplicita rilevanza politica.

[89] Tutto questo va letto in parte come una critica alle tesi di Louis Dumont (1992), per cui le sole società veramente egualitarie sono quelle moderne, e anche queste lo sono in maniera forfettaria, dal momento che ogni individuo vale soprattutto per il suo livello di unicità e quindi non c'è modo di dire se qualcuno sia superiore a qualcun altro. Lo stesso effetto si può raggiungere anche senza una dottrina di «individualismo occidentale». C'è bisogno di ripensare seriamente l'intero concetto di individualismo.

[90] Beattie (1974).

[91] In molte società tradizionali si sanzionano gli uomini che picchiano troppo le proprie mogli. Ma di nuovo il senso comune vuole che un comportamento del genere sia ordinario.

[92] Sul *charivari* (in italiano «la chiassata», N.d.T.) si veda per esempio Davis (1975); Darnton (1988); Keith Thomas (1985), che cita questa storia Nyoro in un resoconto di villaggi inglesi dell'epoca, enuncia un'intera serie di sanzioni sociali, come per esempio colpire la «bisbetica del paese», finalizzate al controllo violento delle donne, ma sostiene stranamente che il *charivari* fosse diretto verso quegli uomini che picchiavano le loro mogli, nonostante che tutte le altre fonti affermino l'opposto.

[93] Non sempre. Ancora una volta si può citare come esempio

alternativo la società irochese di quello stesso periodo: in molti sensi un matriarcato, soprattutto a livello di vita quotidiana e domestica, dove non venivano scambiate le donne.

[94] Ripreso da Trawick (2000, p. 185), fig. II.

[95] Il diagramma originale si trova in P. Bohannan (1957, p. 87).

[96] Akiga Sai (1939, p. 161).

[97] Lo stesso accade tra i lele, dove Mary Douglas (1963, p. 131) sottolinea che era considerato accettabile frustare una moglie del villaggio che si rifiutasse di lavorare o fare sesso, ma questo non aveva a che fare con la sua condizione sociale, dal momento che lo stesso valeva per le donne lele sposa.

7. Onore e degradazione (o dei fondamenti della civiltà contemporanea)

[1] www.sumerian.org/prot-sum.htm, da un «Dizionario Proto-sumerico».

[2] Florenzio, in *Codice giustinianeo* (I.5.4.1). Va notato che quando si cerca di giustificare la schiavitù a partire dall'opera di Aristotele, si finisce di solito per concentrarsi non sull'istituto schiavistico, di per sé ingiustificabile, ma sulle pretese qualità inferiori dei gruppi etnici ridotti in schiavitù.

[3] Al-Wahid (1931). Clarence-Smith (2008, p. 17) osserva che il libro di al-Wahid emerge dai vivaci dibattiti nel Medio Oriente sul ruolo della schiavitù nell'islam, andati avanti almeno dalla metà del secolo scorso.

[4] Al-Wahid (1931, pp. 101-10). Una lista simile si trova in Patterson (1982, p. 105).

[5] La vendita di bambini è sempre stata considerata indice di una crisi morale ed economica. Gli imperatori romani successivi, rileva al-Wahid, sostenevano dei fondi di carità per aiutare le famiglie povere affinché evitassero di vendere i propri figli (al-Wahid, 1931, pp. 89-91).

[6] Mitamura (1970).

[7] La schiavitù del debito, osserva Mitamura, era praticata nella

prima storia romana, perché secondo la legge delle Dodici Tavole i debitori insolventi potevano essere uccisi. In molti luoghi, quando questo non era possibile, i debitori non erano propriamente fatti schiavi ma venivano ridotti a pegni o servi della gleba (vedi Testart, 2000, 2002, per una spiegazione completa delle differenti possibilità).

[8] Al-Wahid cita degli esempi, tratti dall'opera di Ateneo, di pazienti che si offrivano essi stessi come schiavi ai dottori che avevano salvato le loro vite (*op. cit.*, p. 234).

[9] Ulpiano è preciso: «In ogni ramo del diritto, una persona che cade nelle mani del nemico è considerata morta dal momento in cui viene catturata» (*Digestum*, 49.15.18). La *Lex Cornelia* del 84-81 a.C. precisa la necessità di tornare a sposarsi.

[10] Meillassoux (1992, p. 110).

[11] Patterson (1982, p. 13): «La schiavitù è il dominio permanente e violento di persone generalmente trasferite e disonorate dalla nascita».

[12] Patterson cita efficacemente Frederick Douglass: «Un uomo privo di forza manca dell'essenziale dignità umana. La natura umana è costituita in maniera tale che non si può onorare un uomo disperato. Si può avere pietà di lui, ma anche questo non troppo, se non emergono i segni del potere» (in Patterson, 1982, p. 13).

[13] Lo stesso si può probabilmente dire per una donna onorevole, sebbene nel caso delle donne la questione sia inestricabilmente invischiata con concetti come castità e fedeltà.

[14] Paul Houlm (in Duffy, MacShamhráin e Moynes, 2005, p. 431). Il bilancio commerciale sembra oscillante. In alcuni periodi le navi irlandesi attaccavano le coste inglesi e dopo l'800 d.C., i vichinghi fecero migliaia di incursioni trasformando in breve Dublino nel più grande mercato di schiavi d'Europa. Ma a quell'epoca le *cumal* sembra non fossero più usate come vera e propria moneta. Troviamo alcuni parallelismi in questo con l'Africa, dove in certi periodi e in certi posti coinvolti nel mercato degli schiavi, i debiti erano calcolati anche in schiavi (Einzig, 1949, p. 153).

[15] San Patrizio, tra i fondatori della Chiesa irlandese, era uno dei pochi padri della Chiesa delle origini contrario alla schiavitù in

maniera aperta e incondizionata.

[16] Doherty (1980, pp. 78-83).

[17] Gerriets (1978, p. 128; 1981, pp. 171-72; 1985, p. 338). Questo in contrasto, detto per inciso, con le leggi gallesi precedenti di due o tre secoli, in cui i prezzi di tutti questi oggetti erano specificati in maniera fastidiosa (Ellis, 1926, pp. 379-81). La lista di oggetti è una selezione casuale dai codici gallesi.

[18] Doherty (1980, pp. 73-74).

[19] L'espressione era usata nei linguaggi gallesi e irlandesi e, a quanto pare, anche in altri linguaggi celtici. Charles-Edwards (1978, p. 130; 1993, p. 555) in realtà traduce «il prezzo dell'onore» come «il prezzo del valore».

[20] L'unica eccezione è un antico testo ecclesiastico: Einzig (1949, pp. 247-48), Gerriets (1978, p. 71).

[21] La fonte principale sul sistema monetario è Gerriets (1978), tesi che sfortunatamente non è mai stata data alle stampe. Si può trovare una tavola di conversione tra *cumal*, bovini, argento ecc. anche in Charles-Edwards (1993, pp. 478-85).

[22] Gerriets (1978, p. 53).

[23] Se hai prestato il tuo cavallo o la tua spada a un uomo e lui non te li restituisce in tempo per una battaglia, facendoti perdere la faccia, o anche se un monaco presta il suo saio a un altro monaco, che poi non glielo restituisce in tempo, impedendogli di avere l'abito giusto per un importante sinodo, in tutti questi casi si può esigere il prezzo dell'onore (Kelly, 1988, p. 118).

[24] Il prezzo dell'onore dei re gallesi era molto più alto (Ellis, 1926, p. 144).

[25] I re provinciali, di rango più elevato, avevano un prezzo dell'onore di quattordici *cumal* e in teoria c'era un re dei re a Tara il cui dominio corrispondeva a tutta l'Irlanda, ma il suo seggio era spesso vuoto oppure contestato (Byrne, 1973).

[26] Si tratta di una semplificazione di quello che in realtà è un sistema molto complicato e alcuni punti – specialmente quelli concernenti il matrimonio, sui quali esistono numerose varianti, con differenti integrazioni di ricchezza della sposa e dote – rimangono oscuri. Nel caso dei clienti, per esempio, c'erano due pagamenti

iniziali da parte dei padroni e uno di questi era il prezzo dell'onore. Ma con i «clienti liberi» il prezzo dell'onore non veniva pagato e il cliente non era ridotto in condizione servile (vedi Kelly, 1988, per la migliore rassegna generale sul tema).

[27] *Dimetian Code*, II.24.12 (Howel, 2006, p. 559). Una sanzione simile è indicata per l'assassinio di ufficiali pubblici in alcuni distretti (Ellis, 1926, p. 362).

[28] «Non c'è prova che si potessero assegnare dei prezzi ai beni. Questo significa che le monete irlandesi potevano quantificare la condizione sociale di un individuo ma non erano usate per quantificare il valore delle merci» (Gerriets, 1985, p. 338).

[29] Sutton (2004, p. 374).

[30] Gallant (2000). Si potrebbero utilizzare le espressioni «affare d'onore» o anche «assassinio d'onore», che dimostrano che questi sentimenti non sono limitati alla Grecia rurale.

[31] In effetti si potrebbe facilmente chiedere alle persone che conosciamo: «Perché è tanto offensivo sostenere che la sorella di un uomo fa sesso per denaro?». Per questo sostengo che i concetti di onore danno ancora forma alle nostre percezioni in maniere di cui non siamo consapevoli. Ci sono molti posti al mondo in cui l'idea che la moglie di un uomo faccia sesso per denaro, o che sua sorella abbia relazioni con più uomini, sarebbe probabilmente salutata con un perplesso umorismo piuttosto che con rabbia assassina. Abbiamo già visto esempi del genere tra i gunwinggu e i lele.

[32] Ovviamente sto usando il termine in maniera diversa dal senso più ampio di patriarcato usato in molta letteratura femminista (indicante un qualsiasi sistema sociale basato sulla subordinazione delle donne verso i maschi). Chiaramente le origini del patriarcato in questo senso più ampio devono essere cercate in un periodo storico molto precedente, sia nel Mediterraneo che nel Vicino Oriente.

[33] Il modello dell'«infiltrazione semitica» era già presente in alcune fonti classiche, come sostenuto da Saggs (1962). In generale, il modello suggerisce periodiche crisi urbane, in cui si sfiora il collasso delle società fluviali, alternate a una successiva ripresa, in seguito a un nuovo afflusso di pastori semitici (Adams *et al*., 1974).

[34] Rohrlich (1980) è un affascinante esempio.

[35] Si tratta ovviamente di una forte semplificazione delle tesi che vengono di solito identificate con l'opera dell'antropologo Jack Goody (1979, 1990, 2000). Il principio base è che la dote non sia tanto un pagamento da parte del padre della sposa (potrebbe arrivare da entrambe le parti), ma una sorta di eredità anticipata. Tuttavia Goody non ha studiato granché il caso mesopotamico e nei pochi passi in cui fa riferimento a questa zona (2000) si è concentrato quasi esclusivamente sui costumi dei ceti abbienti.

[36] Wilcke (1985); Westbrook (1988); Greengus (1990); Stol (1995, pp. 125-27). Su Mari: Lafont (1987); sul caso babilonese: Greengus (1966, 1969); su Nuzi: Grosz (1983, 1989).

[37] Le fonti migliori sulla città di Nuzi si riferiscono al 1500 a.C., anche se il caso di Nuzi era molto atipico sotto molti aspetti, in parte a causa dell'influenza degli hurriti. Qui il pagamento del matrimonio veniva fatto a tappe, per esempio alla nascita del primo bambino (Grosz, 1983, p. 176): un modello familiare agli antropologi che hanno studiato la Melanesia, l'Africa e altre parti del mondo.

[38] Finkelstein (1966), VerSteeg (2000, pp. 121, 153). Un padre poteva pretendere un indennizzo monetario da chi sosteneva in maniera falsa che sua figlia non fosse vergine, probabilmente perché questo avrebbe abbassato il prezzo della sposa (Cooper, 2002, p. 101).

[39] Bottéro (1992, p. 113).

[40] Stol (1995, p. 126).

[41] Cardascia (1959) sull'«adozione matrimoniale» (anche Mendelsohn, 1949, pp. 8-12; Greengus, 1975). Durante certi periodi di carestia talvolta si era dispensati dalla pratica del prezzo della sposa e una famiglia affamata poteva inviare la figlia in una casa più ricca in cambio della promessa di farla sopravvivere.

[42] Evans-Pritchard (1931), Raglan (1931). In maniera ironica il dibattito è avvenuto in Inghilterra, uno dei pochi posti in cui era tecnicamente legale vendere o mettere all'asta la propria moglie (Menefee, 1981; Stone, 1990, pp. 143-48; vedi Pateman, 1997). Stone osserva che mentre le «vendite delle mogli» in pubblico nei villaggi inglesi erano in realtà divorzi già organizzati, «i dettagli del rituale erano finalizzati a enfatizzare la natura finale del trasferimento di

proprietà, imitando per quanto possibile la vendita di una vacca o di una pecora. Si usava una cavezza per portare la moglie da casa al mercato e dal mercato alla casa del nuovo acquirente» (1990, p. 145). La pratica, confinata alle classi popolari, provocò uno scandalo allorché venne documentata in *Il sindaco di Casterbridge* di Thomas Hardy e fu completamente abbandonata nel 1919.

[43] Finley (1981, pp. 153-55); Steinkeller (2003); Mieroop (2005, pp. 27-28). Mieroop osserva che primi contratti del genere sono documentati a Babilonia attorno al 2000 a.C. Si tratta di un esempio interessante per la storia antica del lavoro salariato. Come ho scritto altrove (Graeber, 2006, pp. 66-69; 2007, pp. 91-94), i contratti di lavoro salariato nel mondo antico erano soprattutto una questione di affitto di schiavi. Una pratica che in Mesopotamia è documentata solo nell'epoca neo-babilonese (Oppenheim, 1964, p. 7;, VerSteeg, 2000, pp. 70-71; per un confronto con l'Egitto, VerSteeg, 2002, p. 197).

[44] La questione è stata complicata da un'affermazione di Erodoto (1, 199) secondo la quale tutte le donne babilonesi, con l'eccezione delle figlie delle classi dominanti, dovevano prostituirsi almeno una volta al tempio per guadagnare il denaro della propria dote. Sicuramente non era vero, ma questa dichiarazione ha confuso i temi del dibattito tra chi sosteneva l'importanza delle ierodule – fino al punto di pretendere che ogni forma di prostituzione fosse una prostituzione sacra (per esempio, Kramer, 1969; Lambert, 1992) – e chi rifiutava quest'idea come una fantasia orientalista (Arnaud, 1973; Westenholz, 1989; Beard e Henderson, 1997; Assante, 2003). La pubblicazione di testi antichi provenienti dalle città di Kish e Sippar ha chiarito che alcuni rituali sessuali con donne del tempio, pagate per i loro servizi, ebbero effettivamente luogo (Yoffee, 1998; Stol, 1995, pp. 138-39). Un parallelismo col caso indiano delle *devadasi*, per quel che ne so io, è stato per la prima volta proposto in Yoffee (1998, p. 336). Sulle *devadasi* in generale: Orr (2000); Jordan (2003); Vijaisri (2004).

[45] Kramer (1963, p. 116), Bahrani (2001, pp. 59-60).

[46] Una lettura simile si può trovare in Bottéro (1992, p. 96) ma senza l'ambivalenza enfatizzata da Lerner (1980, p. 247).

[47] Vedi Lerner (1980); Van der Toorn (1989); Lambert (1992).

[48] In molti posti alcune commercianti su piccola scala di genere femminile possono essere confuse o paragonate con prostitute solo perché hanno relazioni molteplici con uomini scapoli e i ruoli possono talvolta sovrapporsi (si veda un caso contemporaneo tra i kazaki: Nazpary, 2001).

[49] Diakonoff (1982). Bande sciolte di pastori nomadi o profughi, che talvolta lavoravano come soldati, venivano genericamente chiamate con il termine *hapiru* o *habiru*, sia in Mesopotamia che in Occidente. Questo potrebbe essere all'origine della parola «ebreo». Del resto gli ebrei erano un altro gruppo che – secondo la propria storiografia – fuggì dalla schiavitù del debito, vagando nel deserto con i propri greggi per poi alla fine calare su una società urbana da conquistatore.

[50] Erodoto (1, 199), ma anche Strabone (16.I.20).

[51] *Apocalisse*, 17, 4-5. L'*Apocalisse* sembra seguire la prospettiva dei seguaci di Pietro più che quella dei seguaci di Paolo. Osservo di passaggio che il rastafarianesimo, la principale voce profetica contemporanea che fa uso dell'immagine di Babilonia come luogo di corruzione e oppressione – anche se sminuisce l'importanza della corruzione sessuale – ha in pratica avuto molto a che fare con la riaffermazione dell'autorità patriarcale tra i poveri.

[52] Lerner (1980, pp. 249-54; 1989, pp. 123-40). La principale fonte testuale è Driver e Miles (1935); anche Cardascia (1969).

[53] Nei matrimoni sumeri, il padre di una sposa era solito coprirla con un velo, che poi veniva alzato dallo sposo: era quell'atto a renderla sua moglie (Stol, 1995, p. 128). Ciò dimostra fino a che punto il velo fosse un simbolo del fatto che la donna era avvolta nell'autorità domestica dell'uomo. Può darsi inoltre che da qui in seguito la pratica venne adottata nel mondo assiro.

[54] La mia visione sul confucianesimo segue l'approccio anticonvenzionale di Deng (1999). Si veda Watson (1980) per la mercificazione delle donne; Gates (1989) sul declino generale delle libertà femminili durante la dinastia Song (sembra anche che ci sia stata un'altra battuta d'arresto durante la dinastia Ming). Per una rassegna più recente Ko, Haboush, e Piggott (2003). Testart (2000,

2001, pp. 148-49, p. 190) fa notare che il caso della Cina conferma la sua «legge sociologica generale» che vuole che le società che praticano il prezzo della sposa consentano anche la schiavitù del debito (Testart, Lécrivain, Karadimas e Govoroff, 2001), dato che i governi non sono in grado di mettere termine a entrambi i fenomeni. Un altro aspetto del confucianesimo vuole che la schiavitù maschile sia molto più ambigua di quella femminile, anche se le cose non si sono mai spinte tanto come in Corea dove, in seguito all'invasione di Hideyoshi, fu approvata una legge che decretava che solo le donne potessero essere fatte schiave.

[55] Tambiah (1981, 1989) è stato il primo ad aver avanzato una critica, ormai ben affermata, alla tesi di Goody. Goody preferisce considerare questi fenomeni delle forme indirette di pagamento della dote, dal momento che il denaro veniva normalmente passato alla famiglia (1990, pp. 178-97).

[56] Sull'onore nel mondo omerico: Finley (1954, pp. 118-19); Adkins (1972, pp. 14-16); Seaford (1994, pp. 6-7). I bovini erano ancora la principale unità di conto, mentre l'atto di comprare e vendere nell'epica omerica si realizza solo con gli stranieri (Van Reden, 1997, pp. 58-76; Seaford, 2004, pp. 26-30; Finley, 1954, pp. 67-70). Non c'è bisogno di aggiungere che la società omerica mancasse della precisione legalitaria del concetto irlandese del «prezzo dell'onore», ma i principi erano grosso modo gli stessi, dal momento che τιμή poteva significare non solo «onore» ma anche «sanzione» e «rimborso».

[57] τιμή non è usata nell'*Iliade* o nell'*Odissea* come il «prezzo» dei beni, ma i prezzi dei beni sono a malapena menzionati. Comunque è adoperata per il «rimborso», nel senso di guidrigildo o «prezzo dell'onore» (Seaford, 2004, p. 198). Il primo uso attestato di τιμή come prezzo di acquisto è nell'inno omerico *A Demetra*, di poco successivo, in cui, commenta Seaford, è significativo il fatto che ci si riferisca a una schiava.

[58] Aristotele, *La costituzione degli ateniesi* (trad. it. 1991, p. 23). L'autore si riferisce alla grande crisi che portò alle riforme di Solone del 594 a.C., volte notoriamente «a togliere di dosso il fardello» dell'iniquità agli ateniesi.

[59] La schiavitù greca era in effetti molto più estrema che nel Vicino Oriente (si veda, per esempio, Westermann, 1955; Finley, 1974 e 1981; Wiedemann, 1981; Dandamaev, 1984; Westbrook, 1995), non solo perché molti degli «schiavi» del Vicino Oriente non erano tecnicamente schiavi, ma pegni del debito: potevano essere riscattati e almeno in teoria non potevano essere fatti oggetto di abusi arbitrari (senza dimenticare che anche quegli schiavi che erano veramente una proprietà privata assoluta del padrone avevano comunque maggiori diritti).

[60] «[...] L'autosufficienza è il fine e il meglio» (Aristotele, *Politica*, 1256-58); vedi Finley (1974, pp. 109-11), Veyne (1979), per capire che cosa significasse in pratica.

[61] Il ragionamento segue Kurke (2002). Sui bordelli pubblici, vedi Halperin (1990); Kurke (1996). In realtà c'erano prostitute anche in alcuni templi greci, in particolare a Corinto, dove secondo Strabone (8.6.20) il tempio di Afrodite ne ospitava un migliaio: schiave che erano state offerte al tempio da fedeli devoti.

[62] Come già visto prima nella citazione da David Sutton (2004). Per un esempio di letteratura antropologica sull'onore nella società greca contemporanea, vedi Campbell (1964); Schneider (1971); Herzfeld (1980, 1985); Just (2001).

[63] Sulla sconvenienza del lavoro femminile fuori dalle mura domestiche: Brock (1994). Sulla segregazione delle donne in generale: Keuls (1985); Cohen (1987); Just (1989); Loraux (1993).

[64] Le prove sono schiaccianti, ma fino a poco tempo fa in gran parte ignorate. Llewellyn-Jones (2003) osserva che la pratica è cominciata come una posa aristocratica ma che, ormai nel V secolo a.C., tutte le donne rispettabili «erano velate abitudinariamente di giorno, almeno in pubblico o di fronte uomini scapoli» (ivi, p. 14).

[65] Van Reden (1997, p. 174), con riferimenti a Erodoto (7, 233) e alla *Vita di Pericle* di Plutarco (26.4).

[66] Una donna che uno di loro, Achille, aveva personalmente ridotto in schiavitù. Briseide veniva dalla città troiana di Lyrnessus e dopo che Achille ebbe ucciso suo marito e tre suoi fratelli nell'attacco greco alla città, gli venne offerta come premio (il padre di lei, appresa la notizia, si impiccò). Nell'*Iliade* Achille sostiene di

amarla. L’opinione di Briseide non è stata considerata degna di essere ricordata, ma i poeti successivi, a disagio con l’idea che la più grande epica dell’antichità celebrasse uno stupro, improvvisarono la storia per cui Briseide in realtà era stata a lungo innamorata di Achille da lontano e aveva in certo modo manipolato il corso degli eventi favorendo la battaglia.

[67] I guerrieri omerici non erano affatto aristocratici o, se lo erano, come scrive Calhoun (1934, p. 308), erano aristocratici «nel senso peggiore del termine». Molti di loro erano capi locali o guerrieri ambiziosi.

[68] Vedi Kurke (1997, pp. 112-13; 1999, pp. 197-98) per le riflessioni greche sul tema. Scrive Seaford: «Mentre il *dono* omerico è investito dalla personalità del suo eroico donatore, l’unico tipo di persona a somiglianza del *denaro* è la prostituta. Per Shakespeare la moneta è la «prostituta comune dell’umanità» (2002, p. 156, corsivo nell’originale). Per quel che vale la mia precisazione, Seaford è un po’ fuori tema qui: Shakespeare descriveva la terra come la “prostituta comune dell’umanità”», il cui ventre produce oro, ovvero denaro (*Timone di Atene*, 4.3.42-45).

[69] Seaford (2002) nel suo esame dell’opera di Kurke rileva che le fonti greche su questo punto sono molto altalenanti.

[70] Nell’*Odissea* (II.488-91) Achille, cercando di evocare la persona più povera e sventurata si possa immaginare, non invoca uno schiavo ma un *thete*, un semplice lavoratore scollegato da una qualsiasi unità domestica.

[71] Le porne libere erano sempre le figlie di stranieri o forestieri residenti in città. Lo stesso valeva per le cortigiane degli aristocratici.

[72] Il lettore osserverà che anche negli aneddoti che seguono, le donne non appaiono. Non abbiamo idea di chi fosse la moglie di Polemarco.

[73] Ricordiamo qui che la pederastia era tecnicamente illegale. O, per essere più precisi, era illegale che un uomo si sottomettesse a un ruolo passivo nella sodomia: un atto del genere poteva implicare la perdita della cittadinanza. Dal momento che molti uomini adulti erano coinvolti in relazioni amorose con ragazzi e molti ragazzi con

uomini adulti, tutti lo facevano con la pretesa che non ci fosse veramente un atto sessuale. Al tempo stesso, chiunque poteva essere accusato di indecenza. Il caso più famoso è quello descritto nel *Contro Trimarco* di Eschine (vedi Van Reden, 2003, pp. 120-23, e anche Dillon, 2004, pp. 117-28). Gli stessi dilemmi tornano a galla a Roma, dove Cicerone, per esempio, accusa il suo rivale Marcantonio di essersi un tempo guadagnato da vivere prostituendosi (*Filippiche*, 2.44-45). Si diceva che lo stesso Ottaviano, in seguito divenuto Augusto, da giovane si fosse «prostituito» con Giulio Cesare, suo potente patrono (Svetonio, *Vite dei Cesari*, «Augustus», 68).

[74] I casi più famosi furono quelli di Atene, Corinto e Megara (Asheri, 1969; Ste. Croix, 1981; Finley, 1981, pp. 156-57).

[75] La legge era chiamata *palintokia* e la conosciamo soprattutto per l'opera di Plutarco (*Moralia*, 295D, a quanto pare elaborata a partire da un'opera aristotelica perduta, la *Costituzione dei megaresi*). Gli studi accademici la valutano in maniera controversa (Asheri, 1969, pp. 14-16; Millett, 1989, pp. 21-22; Hudson, 1992, p. 31; Bryant, 1994, pp. 100-44). Hudson per esempio sostiene che dal momento che l'evento sembra essersi realizzato attorno al 540 a.C., in un'epoca in cui i prestiti a interesse potevano ancora non esistere, l'intera storia è probabilmente una forma di propaganda successiva. Altri studiosi ritengono che l'evento sia successo veramente, ma più tardi. È interessante che tutte le fonti greche la considerino una misura populista tra le più radicali e scandalose, nonostante il fatto che simili misure siano diventate ordinarie nella politica cattolica di gran parte del Medioevo europeo.

[76] Non è chiaro se questi prestiti a interesse esistessero veramente in questo primo periodo dal momento che i riferimenti a una prima eventuale forma di interesse datano attorno al 475 a.C., mentre testimonianze sicuramente attendibili la danno per certa nella seconda metà dello stesso secolo (Bogaert, 1966, 1968; Finley, 1981; Millett, 1991a, pp. 44-45; Hudson, 1992).

[77] Può essere utile un confronto per esempio con il Levitico (25, 35-37), che dichiara che sia possibile trasformare in cliente o affittuario un contadino impoverito, ma è fatto *divieto* di dargli denaro a interesse.

[78] Come sottolinea Esiodo in *Le opere e i giorni* (II, 344-63), che su questa materia è la nostra fonte principale. Il libro di Paul Millett, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, è il testo fondamentale sul tema. Gli studi accademici sull'economia greca sono da tempo preoccupati da ciò che è ancora (in maniera anacronistica) chiamato il dibattito tra primitivisti e modernisti. Millett si schiera decisamente a fianco dei primitivisti, guadagnandosi gli attacchi dell'altra parte (per esempio, Cohen, 1995). Gran parte del dibattito tuttavia ruota attorno all'importanza del prestito commerciale, che è periferico rispetto alle tematiche di questo libro.

[79] La storia colpisce perché in nessun altro aneddoto Nasreddin si comporta in una maniera che, agli occhi dei contemporanei, può sembrare ingiusta o sfruttatrice. Bisogna ricordare, valutando le sue relazioni con il vicino avaro, che un avaro è considerato qualcuno che necessariamente stia preparando qualche tiro mancino.

[80] *Contro Nicostrato* (Demostene, 53). La mia versione segue in gran parte Millett (1991a, pp. 53-59), ma anche Trevett (1992), Dillon (2004, pp. 94-100); Harris (2006, pp. 261-63). L'interpretazione delle ragioni di Nicostrato è mia. Dillon sospetta che tutta la storia del rapimento e del riscatto a Egina fosse stata costruita ad arte, ma in questo caso si può immaginare che Apollodoro alla fine l'avrebbe scoperto e ne avrebbe dato notizia ai giurati. Il testo non dice esplicitamente che Nicostrato fosse un aristocratico, ma questa sembra la spiegazione più plausibile per il fatto di avere una proprietà di campagna confortevole ma non possedere denaro. Sappiamo da altre fonti che Apollodoro temeva che i suoi concittadini lo disprezzassero per le sue umili radici e cercava di compensare tutto questo con un'abbondante, talvolta prodiga, generosità (Ballin, 1978; Trevett, 1992).

[81] Gli ateniesi quando cercano di essere magnanimi parlano come se i loro concittadini debbano comportarsi in questo modo gli uni verso gli altri; prestare denaro a interesse a un cittadino che si trovi in urgente necessità era considerato un atteggiamento assolutamente condannabile (Millett, 1991a, p. 26). Tutti i filosofi che hanno affrontato questo tema, a cominciare da Platone (*Le leggi*, 742c, 921c) e Aristotele (*Politica*, 1258c), denunciano come immorale

il prestito a interesse. Ovviamente non tutti la pensano alla stessa maniera. Nel Medio Oriente, da dove il costume si è diffuso (Hudson, 1992), il dilemma era se l'interesse, ritenuto adeguato nel caso dei prestiti commerciali, potesse facilmente diventare un abuso nel caso dei prestiti ai cittadini comuni.

[82] Non è chiaro se la schiavitù del debito (o almeno la riduzione a uno stato simile a quello della servitù della gleba per ragioni di indebitamento) fosse scomparsa ovunque e se le crisi del debito continuassero a verificarsi a intervalli regolari in altre città, oltre che ad Atene. (Asheri, 1969; St. Croix, 1981). Alcuni (Cairns, 1991; Harris, 2006, pp. 249-80) ritengono che la schiavitù del debito non fosse stata completamente eliminata a Atene. Millett (1991a) aveva ugualmente ragione a sostenere che le capitali imperiali come Atene e in seguito Roma si difendevano dai pericoli delle crisi del debito e dal conseguente interesse non tanto vietando quella pratica, quanto piuttosto utilizzando il denaro dei tributi in programmi sociali che fornivano una sorgente costante di sovvenzioni ai poveri, rendendo in gran parte inutile l'usura.

[83] Millett (1991b, pp. 189-92). Lo stesso valeva nella Galilea romana (Goodman, 1983, p. 55) e probabilmente anche a Roma (Howgego, 1992, p. 13).

[84] Le Furie, che spinsero Oreste alla vendetta, sostenevano di dover riscuotere un debito di sangue (Eschilo, *Le eumenidi*, 260, 319). Millett (1991a, pp. 6-7) raccoglie numerosi esempi. Korver (1934, cfr. Millett, 1991, pp. 29-32) dimostra che non c'è mai stata una distinzione formale tra «dono» e «prestito»: i due concetti sfumavano l'uno nell'altro.

[85] I due concetti erano considerati interconnessi: Erodoto notoriamente sosteneva che per i persiani il crimine più grande fosse l'inganno e che pertanto avessero proibito il prestito del denaro a interesse perché avrebbe provocato comportamenti menzogneri (1, 138).

[86] Platone, *La repubblica*, 331c.

[87] Platone, ivi, 345d. La mia lettura è fortemente influenzata dall'opera di Marc Shell (1978). Il saggio di Shell è importante ma sfortunatamente è stato messo in ombra, e i classicisti sembrano

citarsi solo gli uni con gli altri (almeno riguardo ai classici).

[88] Polemarco sta evocando la logica del dono eroico e della faida: se qualcuno ti aiuta o ti offende, lo ripaghi allo stesso livello o anche in eccesso. Polemarco in realtà dice che ci sono due circostanze in cui tutto questo risulta più facile: nella guerra e nel debito.

[89] *La repubblica* è stata scritta nel 380 a.C. e questi eventi ebbero luogo nel 388-387 a.C. Si veda Thesleff (1989, 5) e DuBois (2003, pp. 153-54) per le date e i riferimenti agli studi accademici antichi e contemporanei sul tema, che concordano sulla veridicità di questi eventi. Non è completamente chiaro se Platone sia stato fatto prigioniero in un atto di pirateria, se sia stato venduto per ordine di un precedente patrono astioso o sequestrato come prigioniero di guerra (all'epoca Egina, luogo di nascita di Platone, era in guerra con Atene). I dettagli non sono chiari. Curiosamente fu catturato dai pirati durante un viaggio a Egina, proprio nello stesso periodo, anche Diogene il Cinico, contemporaneo di Platone ma un po' più giovane, venne rapito. Nel suo caso nessuno gli offrì aiuto (cosa di cui non c'è da stupirsi, considerando che rifiutava ogni tipo di relazione e aveva l'abitudine d'insultare chiunque incontrasse). Finì per trascorrere il resto della vita schiavo a Corinto (Diogene Laerzio, 4.9). Platone, Aristotele e Diogene furono i tre più famosi filosofi del IV secolo: il fatto che due su tre avessero provato l'esperienza di stare in piedi sul palco di un'asta di schiavi, dimostra che cose del genere potevano veramente capitare a chiunque.

[90] Platone ricostruisce quegli eventi nella sua *Settima lettera a Dione*, ma Anniceride di Cirene appare solo in Diogene Laerzio (3.19-20).

[91] Ihering (1877).

[92] I diritti *in rem* si detengono *contro il mondo*, dal momento che «incombe su qualsiasi persona il dovere di astenersi da atti che ledano questo diritto». Al contrario, i diritti *in personam* sono detenuti contro uno specifico individuo o un gruppo di individui (Digby e Harrison, 1897, p. 301). Garnsey (2007, pp. 177-78) osserva che Proudhon (1840) fosse nel giusto quando sosteneva che la natura «assoluta» dei diritti di proprietà nel codice civile francese e

in altri pragmatici documenti legali moderni risalga direttamente al diritto romano, sia al concetto assoluto di proprietà privata sia alla sovranità assoluta dell'imperatore.

[93] L'idea che la proprietà romana non fosse un diritto risale a Villey (1946) ed è diventata dominante nell'accademia inglese con Tuck (1979, pp. 7-13) e Tierney (1997), ma Garnsey (2007, pp. 177-95) ha di recente sostenuto in maniera persuasiva che i giuristi romani considerassero in effetti la proprietà come un diritto (*ius*), nel senso che esisteva sia il diritto di alienazione di un bene che quello di difendere le proprie pretese su quel bene davanti a una corte. Si tratta di un dibattito interessante, focalizzato in gran parte sulla definizione di «diritto», ma in un certo modo periferico rispetto alle mie argomentazioni.

[94] «La relazione paradigmatica tra una persona e una cosa è quella di proprietà, ma gli stessi romani non l'avevano definita. Per loro era una relazione di potere – una forma di *potestas* – esercitata direttamente su un oggetto fisico» (Samuel, 2003, p. 302).

[95] Nelle prime leggi romane (le Dodici tavole, risalenti al 450 a.C. circa) gli schiavi erano ancora persone ma di valore diminuito, dal momento che i crimini contro di loro erano stimati al 50 per cento rispetto a quelli contro una persona libera (Dodici tavole, VIII, 10). All'epoca della tarda repubblica, nel momento in cui emergeva il concetto di *dominium*, gli schiavi erano stati ridefiniti come *res* e i crimini contro di loro avevano lo stesso valore legale di un'offesa verso un animale d'allevamento (Watson, 1987, p. 46).

[96] Patterson: «è difficile comprendere perché i romani abbiano inventato l'idea di una relazione tra una persona è una cosa (un concetto quasi metafisico, piuttosto straordinario per la maniera di pensare romana in altri campi) [...]. A meno che non ci rendiamo conto che, in molti sensi, nelle loro menti "cosa" equivaleva a "schiavo"» (1982, p. 31).

[97] Non appare nelle Dodici tavole o nei primi documenti legali.

[98] Il termine *dominus* compare la prima volta nel III secolo a.C., *dominium* un poco più tardi (Birks 1985, p. 26). Keith Hopkins (1978) calcola che alla fine della Repubblica gli schiavi rappresentavano tra il 30 e il 40 per cento della popolazione italiana, forse la proporzione

più alta in ogni società conosciuta.

[99] *Digesto*, 9.2.II (Ulpiano nel libro diciottesimo sull'editto).

[100] Gli esempi sono tratti da *Digesto*, 47.2.36 (Ulpiano nel libro quarantunesimo a Sabino) e *Digesto* (9.2.33, secondo libro di Paolo a Plauzio).

[101] Vedi Saller (1984) su *domus* in opposizione a *familia*. La parola *familia*, con i suoi omologhi europei (*famille* in francese, *family* in inglese ecc.), ha continuato a indicare innanzitutto un fattore di autorità e non necessariamente di parentela sino almeno al XVIII secolo (Stone, 1968; Flandrin, 1979; Duby, 1982, pp. 220-23; Ozment, 1983; Herlihy, 1985).

[102] Westbrook (1999, p. 207) analizza i tre casi conosciuti di cui si abbia notizia. Sembra che l'autorità paterna fosse considerata identica a quella dello stato. Se veniva appurato che un padre aveva giustiziato in maniera illegittima suo figlio, poteva essere punito.

[103] O di farli schiavi. Anche la legge delle Dodici tavole (III.I) sembra provare a riformare o moderare pratiche più severe, come al-Wahid (forse per primo) ha messo in evidenza (al-Wahid, 1931, pp. 81-82).

[104] Finley osserva che la disponibilità sessuale degli schiavi «è considerata comune nella letteratura greco-romana» (Finley, 1980, p. 143; vedi Saller 1987, pp. 98-99; Glancey, 2006, pp. 50-57).

[105] C'è un vivace dibattito riguardo al fatto se a Roma fosse praticata in maniera estensiva la riproduzione degli schiavi: una teoria comune della schiavitù (per esempio, Meillassoux, 1996; Anderson, 1974) sostiene che non sia vantaggiosa, al punto che quando un rifornimento di nuovi schiavi viene impedito, gli schiavi sono convertiti in servi della gleba. Non ci sono ragioni per intervenire su questo dibattito, ma per una rassegna sul tema vedi Bradley (1987).

[106] In effetti i cittadini romani non potevano legalmente essere ridotti in schiavitù da altri cittadini romani. Tuttavia potevano essere costretti in schiavitù da stranieri: pirati e sequestratori di rado facevano distinzioni su queste cose.

[107] L'imperatore cinese Wang Mang era così meticoloso su questo punto tanto che una volta ordinò che uno dei suoi figli fosse

messo a morte per l'arbitraria uccisione di uno schiavo (Testart, 1998, p. 23).

[108] La *Lex Petronia* tecnicamente vietava ai padroni di ordinare agli schiavi «di combattere contro le bestie selvagge», in quella che costituiva una forma popolare di pubblico intrattenimento. Qui «combattere» è un eufemismo, dal momento che chi si trovava di fronte ai leoni affamati non aveva armi o, se le aveva, erano inadeguate. Solo un secolo dopo, sotto Adriano (117-138, d.C.) fu vietato ai proprietari di uccidere i loro schiavi, di tenerli in prigioni private e di comminare punizioni crudeli ed eccessive. La graduale limitazione del potere dei proprietari di schiavi si accompagnava a un accresciuto potere dello stato, all'estensione della cittadinanza, ma anche al ritorno a svariate forme di schiavitù del debito e alla creazione di contadini ridotti in una condizione di dipendenza dai proprietari (Finley, 1972, pp. 92-93; 1981, pp. 164-65).

[109] Tito Livio (41.9.II) annota che nel 177 a.C. il Senato aveva in effetti approvato una legge che vietava agli italiani che non erano cittadini romani di vendere i propri parenti in schiavitù, in modo che poi questi diventassero cittadini.

[110] L'espressione compare in un'opera di Seneca il Vecchio (*Controversiae*, 4.7) ed è riportata tra gli altri da Finley (1980, p. 96). Al riguardo si veda la dettagliata discussione in Butrica (2006, pp. 210-23).

[111] Wirszubski (1950). Sull'etimologia vedi Benveniste (1963, pp. 262-72). Allo stesso modo Kopytoff e Miers (1977) sottolineano che in Africa «libertà» significa essere incorporati in un gruppo parentale (solo gli schiavi erano «liberi» – nel nostro senso – da ogni relazione sociale).

[112] Florenzio nelle *Istituzioni di Giustiniano* (I.5.4.1). C'è chi sostiene che la parola «naturale» della prima frase sia stata inserita solo in edizioni successive, forse nel IV secolo. La tesi che la schiavitù sia un prodotto della forza insita nella legge, in maniera contraria alla natura, risale almeno al IV secolo a.C., quando Aristotele (*Politica*, 1253) la mise esplicitamente in discussione (vedi Cambiano, 1987).

[113] Già in quell'epoca uomini di legge come Azo e Bracton

cominciarono a chiedersi: se questo fosse vero, non significa allora che anche un servo della gleba è un uomo libero? (Harding, 1980, p. 424 nota 6; vedi anche Buckland, 1908, p. 1; Watson, 1987).

[114] Ulpiano scrive che «ognuno è nato libero sotto il diritto di natura» e che la schiavitù è il risultato dello *ius gentium*, le consuetudini legali comuni all'umanità. Giuristi successivi aggiungono che la proprietà era in origine comune e che lo *ius gentium* regolava domini, proprietà e così via (*Digesto*, 1.1.5). Come osserva Tuck (1979, p. 19) erano solo idee frammentarie, sistematizzate da pensatori ecclesiastici come Graziano soltanto molto più tardi, durante il rinascimento del diritto romano nel XII secolo.

[115] *Princeps legibus solutus est* («il sovrano è svincolato dalle leggi»), una frase originariamente coniata da Ulpiano e ripresa da Giustiniano (I.3). Si trattava di un concetto assolutamente nuovo per il mondo antico. I greci, per esempio, avevano sostenuto che mentre gli uomini potevano fare quel che volevano con le proprie donne, con i figli e gli schiavi, ogni sovrano che sfruttava allo stesso modo i propri sudditi era per definizione un tiranno. Anche il principio fondamentale di sovranità dell'età moderna, per cui i sovrani detengono il potere di vita e di morte sui loro sudditi (che i moderni capi di stato ancora possiedono nella forma della concessione della grazia) era guardato con sospetto. Allo stesso modo, sotto la Repubblica, Cicerone sosteneva che i sovrani che pretendevano di detenere il potere di vita e di morte fossero per definizione tiranni, «anche se loro preferiscono essere chiamati re» (*De re publica*, 3.23; Westbrook, 1999, p. 204).

[116] Nelle *Chronicle of Walter of Guisborough* (1954, p. 216); vedi Clanchy (1993, pp. 2-5).

[117] Aylmer (1980).

[118] Per essere corretti, un tipico liberale sosterrebbe che questa sia la logica conclusione di quando ci si muove a partire da un concetto attivo di libertà, e non da uno passivo (o nelle parole dei filosofi, quando si parla di «diritti soggettivi»), ovvero considerando la libertà non come l'impegno di altri a permetterci di fare ciò che le leggi o le consuetudini dicono che possiamo fare, ma come il diritto

di fare tutto ciò che non sia specificamente vietato: una tesi che ha avuto notevoli effetti liberatori. In questo c’è una certa verità, ma storicamente ha avuto qualche effetto collaterale, e ci sono molti altri modi per arrivare alle stesse conclusioni che non richiedono di accettare tutta una serie di corollari sulla proprietà.

[119] Tuck (1979, p. 49), cfr. Tully (1993, p. 252), Blackburn (1997, pp. 63-64).

[120] Si noti che in questo periodo la giustificazione non si basava su una pretesa inferiorità razziale – le idee razziste arrivarono più tardi – ma piuttosto sulla tesi per cui le leggi africane fossero legittime e dovessero essere considerate vincolanti, almeno con gli africani.

[121] Ho sostenuto a lungo in passato la tesi per cui il lavoro salariato affonda le proprie radici nella schiavitù (vedi per esempio Graeber, 2006).

[122] Questa è la ragione, come ha spiegato C.B. MacPherson (1962), per cui «i crimini contro i diritti umani» sono evocati nei giornali solo quando i governi abusano di una persona o dei suoi beni (nel caso di stupri, torture e assassinii, per esempio). La Dichiarazione universale dei diritti umani, come tutti i documenti simili, parla anche del diritto universale ad avere cibo e alloggio, ma non si legge mai che i governi abbiano offeso i «diritti umani» eliminando il sostegno ai prezzi sui generi alimentari di base, anche se questo conduce a una diffusa malnutrizione, o spianandole bidonville e cacciando i senzatetto dai loro ripari.

[123] Si può far risalire il concetto almeno fino a Seneca, che nel I secolo a.C. sosteneva che gli schiavi possono essere liberi nelle loro menti, dal momento che la forza si applica solo «alla prigione del corpo» (*De beneficiis*, 3.20): sembra questo sia stato un punto chiave della transizione tra l’idea di libertà come capacità di formare relazioni morali con altri e la libertà vista come interiorizzazione del potere del padrone.

[124] Vedi Roitman (2003, p. 224) come autore che in maniera esplicita ricollega tutto questo al debito. Sugli oggetti come elementi unici in una vita umana esiste una vasta letteratura, ma vedi Hoskins (1999) e Graeber (2001).

[125] Si può comprendere quanto la schiavitù fosse inusuale dal fatto che l'informatore sostenesse che quegli schiavi non avevano idea di quale fosse il loro destino.

[126] Dal momento in cui la sua esistenza sociale era l'unica esistenza che aveva. L'uccisione in massa di schiavi ai funerali dei re o delle persone importanti è stata documentata dall'antica Gallia a Sumer, dalla Cina alle Americhe.

[127] *Iliade* (9, 342-344).

[128] Evans-Pritchard (1948, p. 36); cfr. Sahlins (1981). Per un buon esempio di identificazione tra re e schiavi, Feeley-Harnik (1982). Ovviamente, ognuno è ben consapevole che i re hanno famiglie, amici, amanti ecc. Il punto è che questo è stato sempre visto come una sorta di problema, dal momento che il re dovrebbe essere re di tutti i suoi sudditi alla stessa maniera.

[129] A proposito dell'influenza del diritto romano sulla tradizione liberale è affascinante osservare che il primissimo autore ad aver registrato un modello simile a quello di Smith, in cui il denaro, e in ultima analisi il conio della moneta, risulta essere inventato come sostegno al commercio, sia proprio un altro giurista romano, Paulus (*Digesto*, 18.1.1).

[130] Ma non è stata assolutamente eliminata (se qualcuno è disposto a dubitarne, gli suggerisco di fare una passeggiata nel proprio quartiere ignorando tutti i diritti di proprietà: vedrà quanto ci vuole prima che comincino a spuntare le armi).

8. Credito vs. tesoro (e i cicli della storia)

[1] «DEBITO, n. Un ingegnoso sostituto delle catene e della frusta dello schiavista», scrisse il famoso cinico Ambrose Bierce (*Il dizionario del diavolo*). Certamente per le donne thailandesi che comparivano alla porta di Neil Bush, la differenza tra essere stata venduta dai propri genitori e lavorare per pagare dei debiti era un tecnicismo tanto quanto duemila anni fa.

[2] Uno dei pochi autori ad affrontare la questione a viso aperto che conosco è Pierre Dockès (1979), la sua tesi lega la schiavitù allo

sviluppo dello stato: per esempio, l’istituto della schiavitù fu brevemente rivitalizzato durante l’Impero carolingio, per poi sparire di nuovo dopo la sua fine. Certamente è interessante notare come almeno dal XIX secolo, la «transizione dal feudalesimo al capitalismo» sia diventata il nostro paradigma storico per il cambiamento sociale di proporzioni epocali, mentre nessuno si occupa più della transizione dalla schiavitù antica al feudalesimo, anche se ci sono ragioni per credere che gli eventi odierni siano molto più simili a questa transizione che non a quella dal feudalesimo al capitalismo.

[3] Robin Blackburn espone questa tesi in modo convincente in *The Making of New World Slavery* (1997). C’erano alcune eccezioni, in particolare le città-stato italiane. Ovviamente la storia è molto più complicata della mia descrizione: una delle ragioni di questa ostilità è che durante gran parte del Medioevo gli europei erano più spesso vittime che non beneficiari dello schiavismo, molti prigionieri erano venduti nei mercati del Nord Africa e del Medio Oriente.

[4] Le monete egee erano stampate; quelle indiane punzonate; le cinesi colate negli stampi. Questo ci suggerisce che non si tratti di diffusione. Per esempio, parlando delle monete indiane, uno storico afferma: «Se c’è una cosa che sembra chiara dalle monete punzonate, è che la persona che le ha inventate non aveva mai visto una moneta greca – oppure, se l’aveva vista, non ne era affatto rimasto impressionato. Le monete punzonate sono fatte con un processo metallurgico completamente diverso» (Schaps, 2006, p. 9).

[5] Forse il primo a notarlo fu Pruessner (1928).

[6] Pare che fossero molto usate dagli antichi mercanti assiri in Anatolia (Veenhof, 1997).

[7] Powell (1978; 1979; 1999, pp. 14-18) fornisce un’eccellente analisi delle fonti, sottolineando che le bilance prodotte dai babilonesi non fossero abbastanza precise per misurare le piccole quantità d’argento che avrebbero dovuto essere usate per fare i piccoli acquisti quotidiani, come pesce fritto o legna da ardere, in contanti. Conclude che l’argento è usato ampiamente nelle transazioni tra mercanti. Presumibilmente i mercanti quindi si comportavano come fanno oggi nei piccoli mercati dell’Africa e

dell'Asia centrale, costruendosi un insieme di clienti fidati a cui poter vendere a credito (vedi Hart, 1999, p. 201; Nazpary, 2001).

[8] Hudson (2001, pp. 21-23) ipotizza che l'elemento temporale fosse importante, perché probabilmente i mercanti avrebbero atteso il più possibile prima di utilizzare i fondi. Vedi Renger, 1984, 1994; Meiroop, 2005.

[9] Mi riferisco agli accordi chiamati *Qirad* e *Mudaraba*, simili all'antico contratto di commenda diffuso durante il Medioevo nell'area mediterranea (Udovitch, 1970; Ray, 1997).

[10] Erodoto, 1, 138.

[11] Erodoto, 1, 102-05.

[12] Meiroop, 2002, p. 63; 2005, p. 29. Mieroop nota che gli introiti totali di cereali annui di Entemena erano pari a circa 37 milioni di litri, il che rende la somma da lui richiesta pari a più di mille volte le entrate annuali del palazzo.

[13] Lambert, 1971; Lemche, 1979, p. 16.

[14] Hudson, 1993, fornisce il compendio più dettagliato di questa letteratura.

[15] Hudson, 1993, p. 20.

[16] Grierson (1977, p. 17), citando Cerny (1954, p. 907).

[17] Bleiberg, 2002.

[18] Un autore afferma categoricamente «non conosco nessun decreto di annullamento dei debiti emesso da un faraone» (Jasnow, 2001, p. 42), e aggiunge che non ci sono testimonianze di servitù per debiti fino alla fine del periodo Demotico. Questo è anche lo stesso periodo in cui le fonti greche iniziano a parlare di amnistie e di servitù per debiti.

[19] VerSteeg, 2002, p. 199; Lorton, 1977, pp. 42-44.

[20] Questo ricorda sotto certi aspetti gli espedienti legali creati nel mondo islamico e in quello cristiano, dove gli interessi erano formalmente banditi. Vedi capitolo 10.

[21] Diodoro Siculo, 1.79; vedi Westermann (1955, pp. 50-51) per un confronto delle fonti greche ed egiziane in materia.

[22] La storia della diffusione dei debiti a interesse sta solo iniziando a essere ricostruita. Non si hanno ancora testimonianze a Elba (circa 2500 a.C.) o nell'Egitto del regno medio o antico, oppure

ancora nella Grecia micenea, ma diventano comuni nel Levante della tarda Età del bronzo e anche nell'Anatolia ittita. Come vedremo, si sparse piuttosto tardi nella Grecia classica, e anche in posti come la Germania.

[23] Infatti, nella storiografia cinese, questa intera epoca è conosciuta come «il periodo feudale».

[24] Dal *Guanxi*, citato in Schaps, 2006, p. 20.

[25] Yung-Ti (2006) ha recentemente sostenuto che non ci fossero, ma non possiamo davvero sapere come sono andate le cose. Thierry (1992, pp. 39-41) semplicemente assume la loro presenza, fornendo molte testimonianze del loro uso come unità di conto e mezzo di pagamento, ma nessuna circa un uso di compravendita.

[26] In ogni caso, le conchiglie erano sicuramente usate come equivalente delle monete nei periodi successivi, con il governo che periodicamente le vietava per poi reintrodurle (Quiggin, 1949; Swann, 1950; Thierry, 1992, pp. 39-41). Le conchiglie monetarie sopravvissero, assieme ai bastoncini di debito, come una forma di moneta piuttosto comune nella provincia di Yunnan, nel profondo Sud della Cina, fino a tempi recenti (Yang, 2002); a riguardo esistono studi dettagliati, ma a mia conoscenza sono solo in cinese.

[27] Scheidel, 2004, p. 5.

[28] Kan, 1978, p. 92; Martzloff, 2002, p. 178. Una nota di passaggio: uno studio del sistema *khipu* inca con questa prospettiva sarebbe interessante; le stringhe erano usate sia per contabilizzare obbligazioni che noi considereremmo finanziare sia per obbligazioni rituali, poiché anche in quechua, come in molte lingue europee, le parole debito e peccato sono uguali (Quitter e Urton, 2002, p. 270).

[29] Yang (1971, p. 5) sostiene che i primi riferimenti letterali attendibili di debito a interesse risalgono al IV secolo a.C. Peng (1994, pp. 98-101) nota che i primi documenti sopravvissuti (ossa di oracoli e iscrizioni) non menzionano i prestiti, ma non c'è alcuna ragione per cui dovrebbero farlo; ha anche raccolto la maggior parte dei riferimenti letterari disponibili, trovandone molti che si riferiscono ai prestiti in periodi precedenti, ma conclude che non c'è modo di sapere se siano attendibili o meno. Tuttavia, durante il periodo degli Stati combattenti ci sono ampie documentazioni di

usurai locali e di tutti i soliti abusi.

[30] *Yan tie lun*, in Gale, 1967, p. 12

[31] *Guanxi* (73 12); Rickett, 1998, p. 397.

[32] Quindi intorno al 100 a.C., «quando su di loro si abbattono siccità e inondazioni, quelli che hanno grano lo vendono a metà del suo valore, mentre quelli che non ne hanno prendono denaro a prestito a tassi d'usura esorbitanti. Acri dei terreni di famiglia passano di mano, figli e nipoti sono venduti per pagare i debiti; i mercanti fanno enormi profitti, anche i piccoli commercianti iniziano un'attività e guadagnano somme impensabili» (da Duyvendak, 1928, p. 32). Le prime testimonianze di prestito a interesse in Cina risalgono al IV secolo a.C., ma la pratica potrebbe essere più antica (Yang, 1971, p. 5). Per un caso simile di vendita di bambini nell'India antica, vedi Davids, 1922, p. 18.

9. L'Età assiale (800 a.C.-600 d.C.)

[1] Jaspers, trad. it. 1978.

[2] Parkes, 1959, p. 71.

[3] Oppure, se volessimo essere più precisi, probabilmente dovremmo far terminare il periodo nel 632 d.C., con la morte del Profeta.

[4] Ovviamente l'induismo vedico è precedente; mi riferisco all'induismo come religione autonoma, che secondo l'opinione diffusa prende forma in reazione al buddhismo e al giainismo intorno a questo periodo.

[5] Nel passato si credeva che questa data fosse molto antecedente, il 650 o addirittura il 700 a.C., ma l'assunto è stato messo in discussione da recenti scoperte archeologiche. Sembra comunque che le monete lidie siano le prime al mondo.

[6] Prakash e Singh, 1968; Dhavalikar, 1974; Kosambi, 1981; Gupta e Hardaker, 1995. Secondo le ultime ricerche, basate sull'analisi al carbonio 14, la data accettata per l'apparizione della coniazione in India è circa il 400 a.C (Erdosy, 1988, p. 115; 1995, p. 113).

[7] Kosambi (1981) nota che sembra esserci una connessione

diretta tra i primi strumenti di questo tipo e le città harappa dell'Età del bronzo: «Anche dopo la distruzione di Mohenjo Daro, che era una città puramente commerciale, come mostrano i suoi pesi molto precisi e i suoi pochi armamenti, i commercianti rimasero, continuando a usare i pesi di quel periodo» (ivi, p. 91). Dato quello che conosciamo della Mesopotamia, con cui la civilizzazione harappa era in stretto contatto, sembra ragionevole assumere che continuassero a utilizzare tecniche commerciali antiche, e anche le «cambiali» sembrano essere diffuse dalle nostre prime fonti letterarie, come i Jakatas (Davids, 1901, p. 16; Thapar, 1995, p. 125; Fiser, 2004, p. 194), anche se questi sono di molti secoli dopo. In questo caso, i marchi presumibilmente servivano a certificare l'esattezza del peso, a mostrare che non fosse stato limato, ma anche l'ispirazione da tecniche di credito precedenti sembra probabile. Kosambi in seguito conferma quest'impressione: «I marchi corrispondevano alle moderne girate sugli assegni avallati» (1996, pp. 178-79).

[8] Una delle prime testimonianze letterarie della coniazione in Cina viene da un regno che riformò il proprio sistema monetario nel 524 a.C. – il che significa che in quella data aveva già un sistema monetario, presumibilmente da molto tempo (Li, 1985, p. 378).

[9] Schaps, 2006, p. 34. Per una tesi simile, Schoenberger, 2008.

[10] Ovviamente le primissime monete erano di taglio piuttosto grande, probabilmente usate per pagare tasse e imposte, comprare case e bestiame più che negli acquisti quotidiani (Kraay, 1964; Price, 1983; Schaps, 2004; Vickers, 1985). Per esempio, possiamo dire che una vera società di mercato esisté in Grecia solo a partire dal V secolo, quando i cittadini comuni andavano al mercato portandosi delle minuscole monete stampate di oro o di rame.

[11] La teoria fu proposta inizialmente da Cook (1957), ma da allora ha perso considerazione (Price, 1983; Kraay, 1964; Wallace, 1987; Schaps, 2004, pp. 96-101; vedi anche Ingham, 2004, p. 100) soprattutto a causa della tesi per cui non si possono pagare i soldati con monete, a meno che non ci siano già dei mercati con persone disposte ad accettarle. Mi pare un'obiezione piuttosto debole, poiché l'assenza di monete coniate non implica l'assenza di moneta

o di mercati. Quasi tutti i partecipanti al dibattito, per esempio, Balmuth (1967, 1971, 1975, 2001) che sostiene che i pezzi di argento non coniati erano già ampiamente diffusi come moneta, e Le Rider (2001), Seaford (2004, pp. 318-37) o anche Schaps (2004, pp. 222-35), che sostiene che questo argento non era sufficiente per essere una moneta usata nelle transazioni quotidiane, sembrano reputare molto probabile che la maggior parte delle transazioni avvenisse a credito. A ogni modo, come ho già notato, sarebbe abbastanza facile per lo stato assicurarsi che le monete diventino accettabili semplicemente dichiarando che sono l'unico mezzo di pagamento utilizzabile nelle obbligazioni con lo stato stesso.

[12] La maggior parte dei primi banchieri greci che conosciamo era di origine fenicia, ed è possibile che siano stati loro a introdurre il concetto di interesse in Grecia (Hudson, 1992).

[13] Elay e Elay, 1992.

[14] Starr, 1977, p. 113; vedi anche Lee, 2000.

[15] È interessante notare che, per quanto ne sappiamo, le grandi nazioni commerciali non hanno prodotto molto in termini di arte o di filosofia.

[16] La grande eccezione fu ovviamente Sparta, che si rifiutò di emettere la propria moneta, ma sviluppò un sistema dove gli aristocratici adottavano un rigido stile di vita militare e si preparavano costantemente alla guerra.

[17] Lo stesso Aristotele nota la connessione quando dice che il sistema politico di uno stato greco si può prevedere facilmente dal corpo più importante del suo esercito: aristocrazia se faceva affidamento sulla cavalleria (poiché i cavalli erano molto costosi), oligarchia nel caso della fanteria pesante (le armature non erano a buon mercato), democrazia in caso di fanteria leggera o flotta (poiché tutti potevano remare o usare una fionda) (*Politica* 1289 b 33-44, 1297 b 16-24, 1321 a 6-14).

[18] Keyt (1997, p. 103) riassumendo *Politica* 1304 b 27-31.

[19] Tucidide afferma che ventimila schiavi fuggirono dalle miniere nel 421 a.C., probabilmente esagerando, ma la maggior parte delle fonti stima circa diecimila schiavi per la maggior parte del secolo, generalmente costretti a lavorare in catene e in condizioni

atroci (Robinson, 1973).

[20] Ingham, 2004, pp. 99-100.

[21] MacDonald, 2006, p. 43.

[22] Sulle necessità finanziare dell'esercito di Alessandro, vedi Davies, 1996, p. 80; sulla sua logistica in generale, Engels, 1978. La cifra di 120000 include non solo i soldati, ma anche i servitori, gli attendenti ecc.

[23] Green, 1993, p. 366.

[24] L'istituzione romana era chiamata *nexum*, ma non sappiamo interamente come funzionasse: per esempio, se fosse una forma di contratto di lavoro, nella quale uno lavorava un tempo prefissato per pagare il debito, oppure qualcosa di più simile a un sistema di pegni africano, dove il debitore e i suoi figli erano costretti in una condizione simile a quella degli schiavi fino al rimborso del debito (per le varie possibilità, vedi Testart, 2002). Vedi anche Buckler, 1895; Brunt, 1974; Cornell, 1994, pp. 266-67 e 330-32.

[25] Quindi, la maggioranza delle storie scandalose che iniziavano le sommosse contro la servitù per debiti riguardava casi drammatici di abusi fisici o sessuali; ovviamente, quando la servitù per debiti fu abolita e il lavoro domestico venne invece fornito da schiavi, questi abusi si considerarono normali e accettabili.

[26] Sembra che le prime monete di bronzo pagate ai soldati siano state coniate intorno al 400 a.C (Scheidel, 2006), ma questa è anche la data tradizionale per gli storici romani.

[27] La tesi che sto sostenendo si contrappone a gran parte delle tesi accademiche convenzionali, riassunte al meglio forse da Moses Finley quando scrive: «A Roma e in Grecia i debitori si ribellavano, mentre nel Medio Oriente non lo facevano» – e quindi riforme come quelle di Neemia erano almeno dei palliativi, per quanto limitati e temporanei. Le ribellioni nel Vicino Oriente prendevano forme diverse; inoltre, le soluzioni greche e romane erano più limitate e più temporanee di quanto Finley supponesse.

[28] Vedi Ioannatou, 2006, per un buon esempio. La congiura di Catilina nel 63 a.C. era un'alleanza di aristocratici indebitati e contadini disperati. Sulle continue campagne di redistribuzione di terra e di abolizione del debito in età repubblicana, vedi Mitchell,

1993.

[29] Howgego sostiene questa tesi: «Se si hanno meno testimonianze di debito sotto l'impero potrebbe benissimo essere perché la stabilità politica aveva eliminato le opportunità per esprimere il malcontento. Questa impressione è confermata dal riemergere della questione del debito nei periodi di aperta rivolta» (Howgego, 1992, p. 13).

[30] Plutarco, *Moralia*, 828f-831a.

[31] Ovviamente su questi argomenti c'è una letteratura vasta e controversa, ma probabilmente il riferimento migliore è Banaji (2001). Egli sottolinea che nel tardo impero «il debito era lo strumento principale con cui i datori di lavoro controllavano l'offerta di lavoro, frammentando la solidarietà dei lavoratori e "personalizzando" le relazioni tra padrone e lavoratore» (p. 205), una situazione che egli confronta con quella indiana.

[32] Kosambi, 1966; Sharma, 1968; Misra, 1976; Altekar, 1977, pp. 109-38. Gli storici indiani contemporanei, che si riferiscono a queste assemblee come *gana-sanghas* («assemblee tribali»), tendono a liquidarle come aristocrazie guerriere sostenute anche dalla popolazione di iloti e schiavi, pur se le città-stato greche possono ovviamente essere descritte allo stesso modo.

[33] In altre parole, erano più simili a Sparta che non ad Atene. Anche la proprietà degli schiavi era collettiva (Chakravarti, 1985, pp. 48-49). Anche qui uno potrebbe chiedersi se questa fosse la regola generale o solo un caso particolare, ma su tali questioni mi attengo all'opinione prevalente nel mondo accademico.

[34] *Arthasastra* II, 12 27. Vedi Schaps (2006, p. 18) per un interessante commento comparativo.

[35] Thapar, 2002, p. 34; Dikshitar, 1948.

[36] Ovviamente c'erano anche tasse, solitamente comprese tra un sesto e un quarto del normale raccolto (Kosambi, 1996, p. 316), ma le tasse servivano anche per far confluire le merci nel mercato.

[37] Così anche Kosambi, 1966, pp. 152–57.

[38] E il lavoro salariato, due fenomeni che spesso nel mondo antico si sovrapponevano abbondantemente: il termine usato più comunemente per indicare un lavoratore nei testi del tempo è *dasa-*

karmakara, «schiavo-mestierante», che rivela l'assunto per cui schiavi e lavoratori lavoravano assieme ed erano difficilmente distinguibili (Chakravarti, 1985). Sulla predominanza della schiavitù, vedi Sharma, 1958; Rai, 1981. L'estensione del fenomeno è dibattuta, ma i primi testi buddhisti sembrano indicare che ogni famiglia ricca abbia normalmente degli schiavi domestici – e in altri periodi certamente non era così.

[39] Le monete punzonate furono infine rimpiazzate, dopo la breve conquista della valle dell'Indo da parte di Alessandro e la sua fondazione di colonie greche in Afghanistan, da monete in stile egeo, causando la definitiva sparizione della tradizione indiana (Kosambi, 1981; Gupta e Hardaker, 1985).

[40] A cui ci si riferisce come «l'editto della colonna» (Norman, 1975, p. 16).

[41] C'è un ampio dibattito sul quando: Schopen (1994) sottolinea che ci sono scarse testimonianze di monasteri buddhisti fino al I secolo d.C., forse fino a tre secoli dopo. Questo ha anche un grande effetto sulla monetizzazione, come vedremo in seguito.

[42] «Il commerciante privato era considerato una spina (*kantaka*), un nemico pubblico appena meno pericoloso di una calamità naturale, e veniva tassato e multato per violazioni che si assumevano essere automatiche» (Kosambi, 1999, p. 243).

[43] Coloro che volevano diventare monaci dovevano prima affermare di non essere dei debitori (come dovevano anche giurare di non essere degli schiavi in fuga); ma non c'è alcuna regola che vieti al monastero stesso di prestare denaro. In Cina, come vedremo, fare credito ai contadini a condizioni favorevoli divenne una sorta di carità.

[44] In modo analogo, ai monaci buddhisti non è permesso vedere un esercito, se hanno la possibilità di evitarlo.

[45] Lewis, 1990.

[46] Wilbur, 1943; Yates 2002. Lo stato Quin, durante il periodo degli Stati combattenti, non solo prevedeva schiavi per ogni ufficiale militare, a seconda del grado, ma anche per mercanti e artigiani, mentre permetteva che «i poveri e gli indolenti» venissero «confiscati come schiavi» (Lewis, 1990, pp. 61-62).

[47] Scheidel (2006, 2007, 2009) ha considerato attentamente l’argomento, concludendo che la moneta cinese prese questa forma originale per due ragioni principali: (1) la coincidenza storica per cui Qin (che usava monete di bronzo) sconfisse Chu (che usava l’oro) nelle guerre civili e il seguente conservatorismo; (2) la mancanza di un esercito professionale ben pagato, che permise allo stato cinese di comportarsi come la prima Repubblica romana, che si limitava alla coniazione di monete di bronzo per i contadini in armi – ma contrariamente alla prima Repubblica romana, l’Impero cinese non era circondato da stati abituati ad altre forme di moneta.

[48] Per quanto ne sappiamo, Pitagora fu il primo a prendere l’ultima strada, fondando una società segreta che per un breve periodo ebbe il controllo delle leve di comando del potere politico nelle città greche dell’Italia meridionale.

[49] Hadot, 1995 (trad. it. 2010), 2004. Nel mondo antico, la cristianità era considerata una filosofia soprattutto perché aveva le sue pratiche ascetiche.

[50] Sui Timonieri: Graham, 1979; 1994, pp. 67-110. Sembra che si siano diffusi contemporaneamente alla vita di Mo Di, il fondatore del moismo (all’incirca 470-391 a.C.). Alla fine i Timonieri scomparvero, lasciando soprattutto una serie di trattati sulle tecniche di coltivazione, ma ebbero una fortissima influenza sul primo taoismo – che divenne a sua volta la filosofia preferita dai contadini ribelli per molti secoli, iniziando dai Turbanti gialli del 184 d.C. Infine, il taoismo venne sostituito da forme messianiche di buddhismo come ideologia preferita dai contadini in rivolta.

[51] Graham, 1989 (trad. it. 1999); Schwartz, 1986.

[52] La leggenda vuole che dopo che un matematico pitagorico scoprì l’esistenza dei numeri irrazionali, alcuni degli altri membri della setta lo portarono fuori in barca e lo lanciarono in mare. Per una discussione estesa della relazione tra la prima scuola pitagorica (530-00 a.C.) e l’affermazione dell’economia monetaria, vedi Seaford, 2004, pp. 266-75.

[53] Almeno se si può fare affidamento sulla mia esperienza personale in Madagascar.

[54] La guerra è piuttosto simile: anche questo è un ambito in cui

possiamo immaginare che tutti stia giocando un gioco dove le regole e la posta sono straordinariamente chiare. La maggior differenza è che in guerra uno non si preoccupa per gli altri soldati. Sulle origini del nostro concetto di «interesse personale», vedi il capitolo 11.

[55] Da non confondere con il termine confuciano *li*, che significa «rituale» o «etichetta». In seguito *li* divenne la parola per «interesse» – ovvero si riferiva non solo a «interesse personale», ma anche a «pagamento di interessi» (vedi Cartier, 1988, pp. 26-27). Devo ammettere che la mia tesi qui è lievemente anticonformista. Schwartz (1985, pp. 145-51) nota che in Confucio «profitto» ha una connotazione puramente negativa, e che il termine fu successivamente capovolto da Mo Di. Trovo improbabile che gli scritti di Confucio rappresentino il senso comune del tempo; per quanto siano i primi che abbiamo in materia, la sua posizione è sicuramente rimasta marginale per secoli dopo la sua morte. Io sto ipotizzando invece che la tradizione legalista sia rispecchiata dal senso comune anche prima di Confucio – o almeno sicuramente prima di Mencio.

[56] *Zhan Guo Ce* («Strategie degli Stati combattenti»), n. 109, 7.175.

[57] *Annuals of Lü Buwei*, 8/5.4.

[58] Vedi Ames (1994) per una discussione dei termini fondamentali: *si li* (interesse personale), *shi* (vantaggio strategico) e *li min* (profitto pubblico).

[59] Libri di Lord Shang, 947-948; Duyvendak, 1928, p. 65.

[60] Traduzione di Kosambi (1965, p. 142); L'*Encyclopedia Britannica* preferisce usare «manuale sul profitto» (sotto la voce «Cārvāka»); Altekar (1977, p. 3), «la scienza della ricchezza».

[61] Nag e Dikshitar, 1927, p. 15. Kosambi sostiene che il sistema di governo maurya fosse quindi basato su una contraddizione fondamentale: «Una popolazione che segue le leggi con moralità, governata da un re completamente amorale» (1996, p. 237). Eppure questa situazione non è affatto rara, né prima né in seguito.

[62] Tucidide 5.85-113 (cf. 3.36-9). Il fatto si svolse nel 416 a.C., circa allo stesso tempo in cui scrivevano Lord Shang e Kautilya. Possiamo vedere che le obiezioni di Tucidide stesso non sono

esplicitamente morali, ma incentrate nel mostrare che questo non è il «profitto di lungo periodo» dell'impero (Kallet, 2001, p. 19). Sul materialismo utilitaristico di Tucidide vedi Sahlins, 2004 (trad. it. 2010).

[63] Mozi 6.7B, in Hansen, 2000, p. 137

[64] Mencio 4.1, in Duyvendak, 1928, pp. 76-77. Sembra che si riferisca a una distinzione proposta originariamente da Confucio stesso: «La persona superiore capisce cosa è giusto mentre la persona inferiore capisce solo quello è un guadagno personale» (*Analecta* 7.4.16).

[65] La strada moista – abbracciare apertamente la logica finanziaria – era meno diffusa. Abbiamo già visto come fallirono i tentativi di esprimere la moralità in termini di debito in Grecia e India: addirittura i principi vedici riguardano apertamente la liberazione dal debito, che, come abbiamo visto, è un tema centrale anche in Israele.

[66] Leenhardt, 1979, p. 164.

[67] Questa interpretazione si scontra direttamente con l'opinione accademica più diffusa in materia, che tende invece a enfatizzare la natura «trascendentale» delle idee dell'Età assiale (vedi Schwartz, 1975; Eisenstadt, 1982, 1984, 1986; Roetz, 1993; Bellah, 2005).

[68] Effettivamente il sistema greco iniziò con fuoco, acqua e aria, mentre quello indiano con fuoco, acqua e terra, anche se in entrambi i casi ci furono numerose elaborazioni. Il sistema cinese si basava su cinque elementi: legno, fuoco, terra, metallo, acqua.

[69] Nella cristianità, almeno nella tradizione agostiniana, tutto ciò è piuttosto esplicito: il mondo materiale non partecipa in nessun senso a Dio; Dio è al di fuori del mondo materiale, che è stato semplicemente creato da Lui (*De civitate dei* 4.12) – secondo Henri Frankfort (1948, pp. 342-44) questa separazione radicale tra spirito e natura è una peculiarità della tradizione giudaico-cristiana. Comunque la stessa tradizione agostiniana si rifà a Platone per sostenere che la ragione – il principio astratto che ci permette di capire queste cose e che è interamente separato dalla materia – invece prende parte al divino (vedi Hoitenga, 1991, pp. 112-14, per il

conflitto interno alle tesi di Agostino).

[70] Il saggio di Shell intitolato *The Ring of Gyges* è stato già citato nell'ultimo capitolo, parlando di Platone. Seaford, 1998, 2004.

[71] Questo si basa sul fatto che Mileto era una delle città, se non la prima, che producevano monete di taglio abbastanza piccolo da poter essere usate nelle transazioni quotidiane (Kraay, 1964, p. 67).

[72] Eraclito veniva dalla vicina città ionica di Efeso e Pitagora era originario dell'isola ionica di Samos. Dopo l'incorporazione della Ionia nell'Impero persiano, molti ioni fuggirono in Sud Italia, che divenne il centro della filosofia greca, di nuovo, proprio nel periodo in cui iniziavano a diffondersi le monete. Atene divenne l'epicentro della filosofia greca solo nel V secolo, che corrisponde anche al periodo di dominio militare ateniese e al periodo in cui il conio con il «gufo» ateniese divenne la principale moneta internazionale del Mediterraneo orientale.

[73] Oppure, per usare le parole di Seaford (2004, p. 208) che riprendono la descrizione della sostanza primaria di Anassimandro, «una sostanza distinta, eterna, impersonale, onnicomprensiva, illimitata, omogenea, sempre in movimento, astratta, la destinazione di tutte le cose come la loro origine» (o, almeno, di «tutte le cose» che erano acquistabili).

[74] Seaford, 2004, pp. 136-46; vedi Picard, 1975; Wallace, 1987; Harris, 2008a, p. 10. Una moneta puramente «fiduciaria» sarebbe chiamata «fiat money» oppure «moneta segno» da un metallista, mentre un keynesiano la chiamerebbe «moneta cartalista». Nonostante la tesi contraria di Finley (1980, p. 141, 196), quasi tutta la moneta antica era in qualche grado fiduciaria. È facile vedere perché generalmente le monete circolassero a un valore nominale maggiore del contenuto di oro o argento: il prezzo del metallo tendeva a oscillare, ma nel momento in cui il valore nominale delle monete scendeva al di sotto del prezzo del suo contenuto di metallo, non c'era ragione per non fonderle.

[75] Nel caso di stati veramente estesi, come l'Impero romano o quello maurya, ci fu infine inflazione, ma l'effetto non si percepì nel suo complesso per più di un secolo (vedi Ingham, 2002, pp. 101-04; Kessler e Temin, 2008; Harris 2008b per alcune buone discussioni

della situazione romana).

[76] Seaford, 2004, pp. 138-39.

[77] In parte qui mi sono ispirato alla tesi di Marcel Mauss sul concetto di sostanza (Allen, 1998).

[78] Quindi, come vedremo, la posizione di Aristotele per cui la moneta era solo una convenzione sociale (*Etica Nicomachea* 1133 a 29-31) rimase una visione minoritaria nel mondo antico. In seguito divenne predominante nel Medioevo.

[79] È conosciuto come Pāyāsi nelle scritture buddhiste, Paesi in quelle giainiste (vedi Bronkhorst, 2007, pp. 143-59) per una buona discussione di questi primi materialisti indiani; per le scuole materialiste successive, a cui si dice appartenesse anche Kautilya, vedi Chattopadhyaya, 1994. Jaspers, 1978, parlando dell'India nota l'apparizione di «tutte le correnti filosofiche, inclusi scetticismo e materialismo, sofistica e nichilismo» – un elenco interessante, poiché evidentemente non è una lista di «tutte» le correnti filosofiche, ma solo delle più materialiste.

[80] Nella *Repubblica* questa spinta è rigettata. In India, come abbiamo detto, pare che l'abbracci solo la tradizione Indù. Il buddhismo, il giainismo e le altre filosofie opposte non usavano affatto il termine.

[81] Filone di Alessandria, scrivendo intorno al tempo di Cristo, dice degli esseni: «Tra loro non si trova un singolo schiavo, ma tutti sono liberi, si scambiano servizi l'uno con l'altro e denunciano i possessori di schiavi, non solo per la loro ingiustizia nell'oltraggiare la legge dell'uguaglianza, ma anche per la loro irriverenza nell'annullare lo statuto di natura» (*Quod omnis probus liber sit* 79). I terapeuti, un'altra setta ebraica, rigettavano tutte le forme di proprietà, ma consideravano la schiavitù «una cosa assolutamente e completamente contraria alla natura, perché la natura ha creato tutti gli uomini liberi» (*De vita contemplativa* 70). La somiglianza con gli ideali delle leggi romane è notevole. Le sette ebraiche sono insolitamente ben documentate; probabilmente non sapremmo se sette simili siano esistite per esempio in Tracia o Numidia.

[82] Le leggende successive affermano che suo padre era un re e che lui crebbe in un palazzo, ma il *Sakya*, «re» del tempo, era in

effetti una carica elettiva a rotazione (Kosambi, 1965, p. 96).

10. Il Medioevo (600-1450 d.C.)

[1] Le monete prodotte dagli stati barbarici generalmente avevano un limitato contenuto di metallo prezioso; di conseguenza, tendevano a circolare solo all'interno dei confini del principato del re o del barone che le aveva emesse ed erano piuttosto inutili per il commercio.

[2] Dockès (1979, pp. 62-70) fornisce una buona visione d'insieme della situazione – letteralmente, poiché le conoscenze odierne sull'estensione delle coltivazioni schiavistiche romane in Francia sono basate principalmente sulle fotografie aeree. Nel corso del tempo, molti uomini delle comunità libere finirono per diventare schavi di qualche tipo, oppure vennero legati alla terra come servi della gleba (in latino, *coloni*).

[3] Come abbiamo detto, Kosambi vedeva Magadha come l'apice della monetizzazione. Sharma (2001, pp. 119-162) sostiene che la coniazione rimase diffusa anche sotto i gupta (250-550 d.C.), ma poi scomparve improvvisamente subito dopo. Tuttavia, anche se avesse ragione nel sostenere che il numero totale di monete in circolazione non diminuì fino ad allora, lui stesso sottolinea (ivi, p. 143) che la popolazione totale della pianura del Gange nello stesso periodo triplicò, quindi anche solo questo fatto basterebbe per ridurre la disponibilità relativa di moneta.

[4] Per una visione d'insieme: Sharma, 1965; Kane, 1968, vol. III, pp. 411-61; Chatterjee, 1971. Schopen (1994) sottolinea soprattutto che le tecniche divennero più sofisticate nel corso del Medioevo; per esempio, si sviluppò un sistema di brokeraggio per combinare l'interesse composto con un parziale rimborso del capitale.

[5] I documenti sulla regolazione degli affari monastici rivolgono molta attenzione ai dettagli: quando era concesso un prestito, si firmavano dei contratti, che poi venivano sigillati e depositati al tempio davanti a dei testimoni; si dovevano presentare garanzie di valore doppio rispetto all'ammontare prestato, dei devoti «fratelli di

fede» dovevano essere assegnati alla gestione dell'investimento e così via (Schopen, 1994).

[6] Dal dinaro arabo, che a sua volta deriva dal *denarius* romano. Non è chiaro se a quel tempo le somme venissero pagate effettivamente usando monete: per esempio, un antico manuale monastico, parlando di oggetti che potevano essere conferiti al Tesoro Inesauribile e quindi prestati a interesse, menziona «oro o argento, in forma di moneta, rozzi o lavorati, in qualsiasi quantità, puri o in lega, o anche nella forma di utensili, rifiniti o meno» (Mahāsāmghika Vinaya, in Gernet, 1954).

[7] Fleet, 1888, pp. 260-62, secondo la traduzione in Schopen, 1994, pp. 532-33. Forse non c'è nemmeno bisogno di sottolineare l'ironia per cui questa enfasi per l'eternità si sviluppa all'interno del buddhismo, una religione fondata sul riconoscimento della precarietà di tutti i legami terreni.

[8] I prestiti commerciali sono documentati da un'iscrizione nel monastero di Karle, nell'India occidentale (Levi, 1938, p. 145; Gernet, 1956; Barreau, 1961, pp. 444-47), dalle assemblee in templi Tamil successivi (Ayyar, 1982, pp. 40-68; Sharma, 1965). Non è chiaro se alcuni di questi fossero prestiti commerciali, oppure più simili alla tradizione buddhista successiva *jisa*, ancora diffusa in Tibet, Bhutan e Mongolia, dove un individuo, un collettivo o un gruppo di famiglie che vogliono supportare una specifica cerimonia, possono ricevere un prestito di cinquecento rupie «per l'eternità», mentre in cambio da loro ci sia aspetta che forniscano ottocento rupie all'anno per organizzare la cerimonia. Questa responsabilità può essere ereditata, anche se il «prestito» può essere trasferito (Miller, 1961; Murphy, 1961).

[9] Kalhana, *Rājatarangiṇī* 7; vedi Basham, 1948; Riepe, 1961, p. 44, nota 49. Apparentemente questi monaci erano Ajivkas, che al tempo esistevano ancora.

[10] Naskar, 1996; Sharma, 2001, pp. 45-66; sulla descrizione puranica dell'«età Kali», che sembra essere stato il nome con cui i bramini si riferivano al periodo all'incirca compreso tra il regno di Alessandro e il primo Medioevo, un'epoca di insicurezza e agitazione, con dinastie straniere che governavano la maggior parte

dell'India, in cui il sistema gerarchico delle caste era diffusamente sotto attacco o rifiutato completamente.

[11] Manusmṙti, 8.5.257. È interessante notare come il debito verso gli altri esseri umani sparisca completamente in questi testi.

[12] Manusmṙti 8.5.270-272. La lingua di un sudra veniva anche tagliata se questo insultava la casta dei nati due volte (8.270).

[13] Sharma, 1958, 1987; Chauhan, 2003.

[14] «Un sudra, anche se emancipato dal suo padrone, non è liberato dallo stato di servo, perché questo stato gli è naturale, quindi chi mai può cambiarlo?» (Manusmṙti, Yājñavalkya Smṙti 8.5.419), o addirittura «i sudra devono essere ridotti in schiavitù, sia con un acquisto che senza, perché sono stati creati da Dio per servire gli altri» (8.5.413).

[15] Kautilya permetteva un tasso del 60 per cento per i prestiti commerciali, 120 per cento «per quelle imprese che includevano viaggi attraverso le foreste» e un tasso doppio per quelle dove le merci venivano spedite per mare (*Arthasastra* 3.11; Yājñavalkya Smṙti 2.38 è in linea con questo).

[16] Yājñavalkya Smṙti 2.37, Manusmṙti 8.143, Viṣṇusmṙti 5.6.2, vedi Kane, 1968, vol. III, p. 421.

[17] Sharma, 1965, p. 68. In modo analogo, i primi codici delle leggi specificavano che chiunque fosse insolvente su un debito dovesse rinascere come schiavo o addirittura come animale domestico nella casa del suo creditore: un successivo testo buddhista era ancora più esatto, specificando che per ogni otto wen di debito non pagato, il debitore dovesse passare un giorno come bue, oppure ogni sette wen un giorno come cavallo (Zhuang Chun, in Peng, 1994, pp. 244, nota 17).

[18] Dumont (1966, trad. it. 1991).

[19] Gyan Prakash (2003, p. 184) sostiene questa tesi per il periodo coloniale: quando si iniziò a trattare il vecchio sistema di caste come una questione di servitù per debiti, i subordinati divennero persone con pari diritti, ma questi diritti erano temporaneamente «sospesi».

[20] Per essere sinceri, si potrebbe anche sostenere che è probabile che i contadini indebitati possano mobilitare più risorse, e

quindi essere maggiormente in grado di organizzare una ribellione. Sappiamo molto poco delle insurrezioni popolari nell'India medievale (vedi Guha, 1999); Palat (1986; 1988, pp. 205-15; Kosambi, 1996, pp. 392-93), ma il numero totale di queste rivolte sembra essere relativamente piccolo se confrontato all'Europa e sicuramente alla Cina, dove le ribellioni erano quasi continue.

[21] «Nessuno sa quante ribellioni ci siano state nella storia cinese. Secondo i documenti ufficiali, ci furono diverse migliaia di incidenti nei soli tre anni tra il 613 e il 615 d.C., probabilmente un migliaio all'anno» (Wei Z, 656 d.C.: «Rapporto degli storici imperiali»). Secondo Parson, durante il periodo 1629-1644 ci furono 234185 insurrezioni in Cina, con una media di 43 al giorno, oppure 1,8 all'ora (Deng, 1999, p. 220).

[22] Seguendo Deng (1999).

[23] Huang, 1999, p. 231.

[24] Sembra che questi prestiti siano stati un'estensione della logica dell'annona statale, che accumulava cibo da vendere a basso prezzo in momenti strategici, oppure da distribuire gratuitamente in tempo di carestia. I prestiti a basso tasso d'interesse fornivano un'alternativa all'usura.

[25] Huang, 1999; cfr. Zhuoyun e Dull, 1980, pp. 22-24. Sulla sua complessa riforma monetaria: Peng, 1994, pp. 111-14.

[26] Generalmente, il tasso d'interesse aveva un massimo del 20 per cento e l'interesse composto era vietato. Successivamente anche le autorità cinesi adottarono il principio indiano per cui gli interessi non potevano superare il capitale (Cartier, 1988, p. 28; Yang, 1971, pp. 92-103).

[27] Braudel, 1979; Wallerstein, 1991, 2001.

[28] Qui sto seguendo principalmente il lavoro di Roy Bin Wong (1997, 2002: o anche Mielants, 2001, 2007). La maggioranza dei braudeliani pensa che solo le dinastie successive, come i Ming, applicassero pienamente questo principio, ma io credo che lo si possa proiettare indietro.

[29] Quindi, per esempio, mentre i mercati erano considerati positivamente, il governo interveniva sistematicamente per controllare le fluttuazioni dei prezzi, immagazzinando merci

quando costavano poco e rimettendole in circolazione se i prezzi salivano. Ci furono dei periodi della storia cinese in cui i governanti fecero causa comune con i mercanti, ma questo tentativo solitamente diede luogo a massicce sollevazioni popolari (Deng, 1999, p. 146).

[30] Vedi Pommeranz, 1998, e Goldstone, 2002 per un'introduzione alla vasta letteratura sulla comparazione dei tenori di vita. L'India ne esce piuttosto bene per la maggior parte della sua storia.

[31] Zürcher, 1958, p. 282.

[32] Gernet, 1956. Per la discussione seguente vedi Gernet, 1960; Jan, 1965; Kieschnick, 1997; Benn, 1998, 2007.

[33] Tsan-ning (919-1001 d.C.) citato in Jan, 1965, p. 263. Altri facevano appello alla storia dei *bodhisattva* e dei re così pii da fare dono del loro corpo, come quel re che, durante una carestia, si suicidò gettandosi da un'altura per trasformarsi in una montagna di carne, con centinaia di teste, occhi, labbra, denti e lingue, che per diecimila anni continuò a crescere, nonostante gli esseri umani e gli animali ci si nutrissero continuamente (Benn, 2007, p. 95, 108; cfr. Ohnuma, 2007).

[34] Tu Mu, citato in Gernet (1956).

[35] Questo potrebbe sembrare sorprendente, poiché l'espressione «debito karmico» è usata così spesso nel linguaggio occidentale contemporaneo da essere diventata una sorta di cliché new age. Sembra che tocchi una corda molto più sensibile nel mondo occidentale che in quello indiano. Nonostante l'associazione tra debito e peccato nella tradizione indiana, la maggioranza delle prime scuole buddhiste evitava il concetto – soprattutto perché indicava una continuità dell'Io, concetto visto come effimero e in definitiva illusorio. L'eccezione erano i sammitiya, chiamati «personalisti» perché credevano nella continuità dell'Io, che svilupparono il concetto di aviprāṇaśa, secondo cui il risultato delle buone e delle cattive azioni – il karma – «perdura come un pezzo di carta su cui è registrato un debito» come un elemento inconscio dell'Io che passa da una vita all'altra (Lamotte, 1997, pp. 22-24, 86-90; Lusthaus, 2002, pp. 209-10). Questa idea sarebbe potuta morire

con la setta, se non fosse stata ripresa dal famoso filosofo mahayana Nāgārjuna, che la paragona a una «cambiale indistruttibile» (Kalupahana, 1991, pp. 54-55, 249; Pasadika, 1997). La sua scuola Mādhyamaka divenne a sua volta la scuola Sanlun o «Tre trattati» in Cina; il concetto di debito karmico fu ripreso in particolare dalla scuola dei «Tre stadi» o dei «Tre livelli» creata dal monaco Hsin-Hsing (540-594 d.C.) (Hubbard, 2001).

[36] *Commentary on the Dharma of the Inexhaustible Storehouse of the Mahayana Universe*, preso dalla traduzione inglese di Hubbard (2001, p. 265), con alcuni piccoli cambiamenti presi da Gernet (1956).

[37] In Hubbard, 2001, p. 266.

[38] Dao Shi, in Cole, 1998, p. 117. Il libro di Cole contiene un eccellente riassunto di questa letteratura (vedi anche Ahern, 1973; Teiser, 1988; Knapp, 2004; Oxfeld, 2005). Alcuni testi medievali si concentrano esclusivamente sulla madre, altri sui genitori in generale. È interessante notare come la stessa nozione di un «debito da allattamento» infinito e impagabile nei confronti della propria madre appaia anche in Turchia (White, 2004, pp. 75-76).

[39] *Sutra for the Recompense of Gratitude* citata in Baskind, 2007, p. 166. Con «quattro miliardi di anni» ho tradotto il termine «kalpa», che letteralmente indica 4,32 miliardi di anni. Ho anche cambiato «loro» (che si riferiva ai genitori) con «lei» (riferito alla sola madre), poiché il contesto si riferisce esplicitamente a un uomo che si taglia la carne per donarla alla madre.

[40] I buddhisti cinesi non inventarono il banco dei pegni, ma pare siano stati i primi a diffonderli su larga scala. Sulle origini dei banchi dei pegni in generale vedi Hardaker, 1892; Kuznets, 1933. Sulla Cina in particolare: Gernet, 1956; Yang, 1971, pp. 71-73; Whelan, 1979. Con un notevole parallelismo, anche in Europa il primo banco dei pegni «normale» nacque dai monasteri, per scopi simili: i monti di pietà creati dai francescani nell'Italia del XV secolo (Anche Peng, 1994, p. 245 nota questo parallelismo.)

[41] Gernet, 1956; Ch'en, 1964, pp. 262-65; Collins, 1986, pp. 66-71; Peng, 1994, pp. 243-45. Sembrerebbe che i monasteri taoisti, che in quel periodo si stavano moltiplicando, vietassero la concessione di

prestiti (Kohn, 2002, p. 76), forse per distinguersi.

[42] Gernet (1956), dove scrisse la famosa frase «i donatori del Tesoro Inesauribile erano azionisti, non in senso economico ma in senso religioso». A mia conoscenza, l'unico studioso contemporaneo ad aver sostenuto pienamente la premessa per cui questa fu in realtà una forma primitiva di capitalismo è Randall Collins (1986), che vede un capitalismo monastico simile anche nell'Europa del tardo Medioevo. La storiografia cinese accettata tende a vedere i primi albori del capitalismo in un tempo successivo, durante la dinastia Song, che fu molto meno ostile ai mercanti delle altre dinastie, seguita dal pieno sostegno al mercato – accompagnato da un fermo rifiuto del capitalismo – durante le dinastie Ming e Qing. La questione fondamentale è l'organizzazione del lavoro, che sotto i Tang rimane piuttosto opaca, poiché anche se ci fossero delle statistiche (che invece non sono disponibili), sarebbe difficile sapere cosa si intende effettivamente con termini come «servo», «schiavo» e «lavoratore salariato».

[43] Sulla bonifica delle terre e gli schiavi dei monasteri vedi Gernet, 1956; Ch'en, 1964, pp. 269-71.

[44] «Si dice che lo scopo di questa generosità sia alleviare le sofferenze dei poveri e degli orfani. Ma in realtà si tratta solo di eccessi e frodi. Questa non è un'attività lecita» Gernet, 1956.

[45] Gernet, 1956.

[46] Vedi Adamek, 2005; Walsh, 2007.

[47] Questa probabilmente è la ragione per cui spesso astrazioni come Verità, Giustizia e Libertà sono rappresentate in forma femminile.

[48] Marco Polo osservò questa pratica nella provincia sudorientale dello Yunnan nel XIII secolo: «Quando devono fare affari tra di loro, prendono un pezzo di bastone e lo dividono in due: ciascuno ne tiene una metà. Ma prima di spezzarlo, fanno alcuni segni sul bastone. Così, quando uno arriva per pagare l'altro, gli riconsegna il denaro o quanto dovuto, ottenendo in cambio il pezzo di bastone dell'altro» (*Il milione*, edizione a cura di Luigi Foscolo Benedetto). Vedi anche Yang, 1971, p. 92; Kan, 1978; Peng, 1994, p. 320, 330, 508; Trombert, 1995, pp. 12-15. Secondo Kan, i bastoncini di

credito di questo tipo sono antecedenti alla scrittura; e una leggenda narra che fu lo stesso uomo, un ministro dell'imperatore Giallo, a inventare simultaneamente scrittura e bastoncini di credito.

[49] Graham, 1960, p. 179.

[50] In realtà, la somiglianza è stata notata anche nell'antichità: Laozi (*Daodejing*, 27) parla di coloro che «contano senza bastoncino di credito, chiudono la porta senza lucchetto». Ancora più famosa è la frase: «Gli uomini saggi aspettano e conservano il loro bastoncino di credito, non fanno pressioni ai loro debitori. Gli uomini di virtù si affidano ai bastoncini di credito; gli uomini che mancano di virtù presentano le loro rivendicazioni».

[51] Oppure, si potrebbe dire, trasformandoli in un colpo da debiti economici a debiti morali, poiché il solo fatto che la storia sia giunta fino a noi indica che egli sia stato infine ricompensato (Peng, 1994, p. 100). Probabilmente è importante notare che la parola *fu*, che voleva dire «bastoncino di credito», poteva anche significare «un presagio propizio concesso a un principe come segno della sua investitura divina» (Mathews, 1931, p. 283). Peng nota un passaggio analogo in *Le strategie degli Stati combattenti*, riguardo a un signore che cercava di guadagnarsi il sostegno popolare: «Feng corse a Bi, dove i suoi uomini avevano radunato tutti i debitori, così che i suoi bastoncini di credito potessero essere ricongiunti ai loro. Quando a ogni bastoncino fu trovato il suo corrispondente, Feng impartì il falso ordine di far cancellare tutti i debiti, e diede fuoco ai bastoncini di credito. Tutte le persone gioirono» (Peng, 1994, p. 100, nota 9). Per un parallelo in Tibet, vedi Uebach (2008).

[52] Cose simili succedevano anche in Inghilterra, dove i primi contratti erano rotti a metà imitando i bastoncini di credito: l'espressione «indentured servant» nasce da questa pratica, perché indica dei lavoratori a contratto; l'espressione deriva dal termine *indentations*, ovvero i segni fatti sul bastoncino usato come contratto (Blackstone, 1827, vol. I, p. 218).

[53] Yang, 1971, p. 52; Peng, 1994, pp. 329-31. Peng nota acutamente che «questo metodo per prelevare denaro usando i bastoncini di credito era in realtà una variazione del procedimento usato per i prestiti, solo che il movimento nel tempo tipico del

prestito è stato trasformato in un movimento nello spazio geografico» (1994, p. 330).

[54] Erano chiamati «negozi di deposito»; Yang (1971, pp. 78-80) le chiama «proto-banche». Peng (1994, pp. 323-27) afferma che qualcosa di simile era già in funzione, almeno per mercanti e viaggiatori, durane la dinastia Tang, ma il governo faceva dei controlli serrati per evitare che i banchieri reinvestissero il denaro depositato.

[55] Questa pratica iniziò a Sichuan, che aveva la sua forma particolare di monete in ferro e non in bronzo, quindi molto più scomode.

[56] Peng, 1994, pp. 508, 515, 833. Tutto questo è molto simile ai gettoni o alle altre forme di moneta segno che circolavano in buona parte dell'Europa medievale.

[57] L'esponente accademico più importante di questo filone di pensiero è Von Glahn (1994), anche se Peng (1994) ha una tesi simile, e sembra che esso sia il più diffuso tra gli economisti.

[58] Il diagramma è preso da MacDonald, 2003, p. 65.

[59] Una delle immagini usate più spesso per ricordare il regno dei legalisti, sotto la detestata Prima dinastia, è la costruzione di grandi calderoni di ottone, in cui erano scritte tutte le leggi, che poi venivano adoperavano per bollire vivi i criminali.

[60] Vedi Bulliet, 1979 (anche Lapidus, 2003, pp. 141-46), sul processo di conversione. Bulliet (*op. cit*., p. 129) sottolinea anche che l'effetto principale della conversione di massa fu di far sembrare la giustificazione ufficiale del governo, ovvero proteggere ed espandere la fede, sempre più vuota. Il sostegno popolare per il califfo e gli altri leader politici riemerse solo in periodi in cui l'islam stesso era sotto attacco, come durante le crociate o la *reconquista* in Spagna; e ovviamente, per le stesse ragioni, il sostegno popolare si è riacceso anche al giorno d'oggi.

[61] «La maggior parte delle volte i ceti inferiori pagavano le tasse con riluttanza, e si prendevano cura di loro stessi. In modo analogo il governo raccoglieva le tasse e forniva qualche sorta di protezione; a parte questo, si occupava delle cose di sua pertinenza: guerre esterne, patrocinio delle arti e dell'insegnamento, una vita di

lussuosa ostentazione» (Pearson, 1982, p. 54).

[62] Il proverbio appare in *Ihya', kitab al-'Ilm*, 284, di al-Ghazali, che lo attribuisce al Profeta stesso, seguito da una lunga lista di affermazioni simili: «Il Sa'id Bin Musaiyab disse: "Quando vedi un insegnante religioso visitare un principe, evitalo, perché è un ladro". Al-Auza'i disse: "Non c'è niente che Allah detesti più di un teologo che fa visita a un ufficiale".» ecc. Questo sentimento non è affatto scomparso. Per esempio, una forte maggioranza degli ayatollah iraniani si oppone all'idea di uno stato islamico, perché questo corromperebbe la religione.

[63] Lombard, 1947; Grierson, 1960. Questa spesso è descritta come una saggia politica che rifiutava di «abbassare» la moneta, ma potrebbe essere interpretata anche come un segnale del fatto che il marchio del califfo non aggiungeva alcun valore. Un esperimento di moneta cartacea sulla scia cinese fu tentato a Bassora nel 1294, ma fallì, perché nessuno era disposto ad accettare una moneta garantita solo dallo stato (Ashtor, 1976, p. 257, trad. it. 1982).

[64] MacDonald, 2003, p. 64. Gradualmente tutto ciò divenne sempre più insopportabile e gli imperi islamici adottarono il sistema *iqta'*, più tipicamente medievale, dove ai soldati erano garantite le entrate fiscali di alcuni territori specifici.

[65] Né gli schiavi sono stati usati come soldati in seguito, se non in circostanze temporanee e anomale (per esempio, dai maciù o nelle Barbados).

[66] Sembra importante che (1) l'«inquisizione» dell'832, il fallito tentativo abbaside di controllare gli ulema; (2) la più importante conversione di massa all'islam dei sudditi del califfato, che ha il suo picco intorno all'825-850; e (3) la definitiva affermazione degli schiavi-soldati turchi negli eserciti abbasidi, spesso datata all'838, avvengono tutti all'incirca nello stesso periodo.

[67] Al-Wahid, 1931, pp. 111-35. Nelle sue parole (ivi, p. 127): «L'inalienabilità della libertà è uno dei principi fondamentali e incontestati dell'islam». I padri non hanno il diritto di vendere i loro figli e gli individui non hanno la facoltà di vendere loro stessi – o almeno, in questi casi, nessuna corte riconoscerebbe una proprietà acquisita in questo modo. Da notare che questo approccio è

diametralmente opposto a quello della «legge naturale» sviluppato successivamente in Europa.

[68] Qui c'è una vera controversia: alcuni accademici, tra cui alcuni studiosi musulmani contemporanei opposti al movimento dell'economia islamica, affermano che il concetto di *riba*, inequivocabilmente condannato nel Corano, non si riferiva originariamente all'«interesse» in generale, ma solo alla pratica araba preislamica di punire i pagamenti in ritardo raddoppiando la somma dovuta, e che la completa condanna del prestito a interesse è un'interpretazione errata (vedi per esempio Rahman, 1964; Kuran, 1995). Qui non sono nella posizione per poter giudicare, ma se questo fosse vero, suggerirebbe che la proibizione dell'usura nasce in Iraq come parte del processo di formazione delle comunità islamiche, il che rafforzerebbe la mia tesi generale.

[69] In realtà i migliori documenti che abbiamo a disposizione vengono da una comunità di mercanti ebrei di Geniza, nell'Egitto del XII secolo, che osservavano il divieto di usura anche nel fare affari tra di loro. Il solo ambito dove abbiamo regolari testimonianze di prestiti a interesse è la stessa area in cui si usava regolarmente la coercizione: ovvero nel fare affari con re, visir e ufficiali, che spesso prendevano a prestito (a interesse) grandi somme – soprattutto, ma non esclusivamente, da banchieri ebrei o cristiani – per pagare le loro truppe. Chiedere un prestito illegale di questo tipo era pericoloso, ma rifiutarlo poteva esserlo ancora di più (per un esempio abbaside vedi Ray, 1997, pp. 68-70, che attinge principalmente da Fischel, 1937).

[70] C'erano anche tutta una serie di sotterfugi legali (chiamati *hiyal*) a cui uno poteva ricorrere se era assolutamente determinato a far pagare un interesse: per esempio, comprando la casa di un proprio debitore, costringendolo a pagare l'affitto e poi permettergli di ricomprare la casa per la stessa somma; oppure costringere uno dei propri debitori a comprare lo stesso prodotto tutti i mesi, per poi rivenderlo scontato al creditore e così via. Alcune scuole legali islamiche vietarono completamente queste prassi; altre si limitavano a disapprovarle. Un tempo si dava per scontato che questi metodi fossero molto diffusi, perché la maggior pare degli storici economici

considerava che l’interesse fosse un elemento indispensabile nel credito, ma le ricerche più recenti non trovano conferma dell’ampia diffusione di queste pratiche (per la vecchia tesi vedi Khan, 1929; per la nuova, Ray, 1997, pp. 58-59).

[71] Mez, 1922, p. 448, citato in Labib, 1969, p. 89. Bisogna notare che Bassora, dove tutti al mercato pagavano con assegni, fu anche la città nella quale, un secolo più tardi, il tentativo mongolo di introdurre della cartamoneta governativa incontrò decise resistenze. Tra l’altro, il termine inglese per assegno, «check», deriva dalla parola *sakk*. Le origini di questo termine sono invece dibattute: Ashtor (1972, p. 555) sostiene fossero persiane, Chosky bizantine.

[72] Goitein (1966, 1973, 1973] fornisce un dettagliato resoconto delle pratiche finanziarie dei mercanti ebrei nell’Egitto del XII secolo. Quasi tutte le transazioni erano in parte finanziate a credito. Gli assegni, notevolmente simili a quelli odierni, erano diffusi – anche se le transazioni quotidiane venivano più spesso pagate con borse sigillate di monete metalliche.

[73] Anche se sembra che talvolta il governo pagasse gli stipendi usando assegni (Tag El-Din, 2007, p. 69). Qui sto sicuramente minimizzando il ruolo del governo: per esempio, ci furono dei tentativi per istituire una banca centrale governativa, e sicuramente in linea di principio il governo doveva far rispettare le leggi e gli usi commerciali. Tuttavia sembra che questo principio raramente fosse messo in pratica.

[74] Udovitch, 1970, pp. 71-74.

[75] Sarakhsi, in Udovitch, 1975, p. 11, che contiene una buona discussione della questione. Lo stesso vale per Ray, 1997, pp. 59-60.

[76] Questo dovrebbe essere sicuramente interessante per gli studiosi di Pierre Bourdieu, che sostenne la famosa tesi, basata sui suoi studi della società kabyle in Algeria, per cui l’onore di un uomo nella società è una forma di «capitale simbolico», analogo ma più importante del capitale economico, poiché è possibile trasformare l’onore in denaro ma non viceversa (Bourdieu, 1990, 2003). Vero, il testo non dice effettivamente questo, ma uno potrebbe chiedersi quanto di questa tesi sia frutto dell’intuizione di Bourdieu e quanto sia un semplice riflesso del senso comune che traspare nella sua

indagine.

[77] Seguendo Chaudhuri (1985, p. 197). L'espansione dell'islam fu portata avanti tanto dalle fratellanze sufi quanto dagli studiosi di legge; molti mercanti facevano queste veci, talvolta contemporaneamente. Qui la letteratura accademica è insolitamente abbondante. Per esempio, vedi Chaudhuri 1985, 1994; Risso, 1995; Subrahmanyam, 1996; Barendse, 2002; Beaujard, 2005.

[78] In Goody, 1996, p. 91 (trad. it. 1999).

[79] Lombard, 1991.

[80] *Le avventure di Sinbad, Aladino, Hasan di Bassora*, 1991, pp. 53-54.

[81] Inoltre, gli ufficiali usavano i loro banchieri personali e ricorrevano spesso a strumenti di credito come i *suftaja*, sia per trasferire i pagamenti provenienti dalle tasse, che per far sparire dei guadagni illegittimi (Hodgson, 1974, vol. I, p. 301; Udovitch, 1975, p. 8; Ray, 1994, pp. 69-71).

[82] «Per Maometto questa naturale regolazione del mercato corrisponde alle leggi che regolano il cosmo. I prezzi salgono e scendono come alla notte segue il giorno, alla bassa marea l'alta e l'imposizione del prezzo non è solo un'ingiustizia nei confronti dei mercanti, ma anche nei confronti dell'ordine naturale delle cose» (Essid, 1995, p. 153).

[83] Le eccezioni erano molto limitate, per esempio solo in seguito a disastri naturali, e la maggior parte degli studiosi sosteneva che era meglio intervenire con aiuti diretti che non interferendo con le forze di mercato. Vedi Ghazanfar e Islahi, 2003; Islahi, 2004, pp. 31-32. Per una discussione più ampia delle idee di Maometto sulla formazione dei prezzi vedi Tuma, 1965; Essid, 1988, 1995.

[84] Hosseini, 1998, p. 672; 2003, p. 37: «Entrambi affermano che gli animali, per esempio i cani, non si scambiano gli ossi fra loro».

[85] Hosseini, 1998; 2003. Smith afferma di aver visitato di persona una fabbrica del genere, il che potrebbe essere vero, ma l'esempio delle diciotto operazioni appare originariamente alla voce « Épingle» nel quinto volume dell'*Encyclopedie* francese, pubblicata nel 1755, vent'anni prima. Hosseini nota anche che «la biblioteca personale di Smith conteneva le traduzioni latine di alcuni lavori di

pensatori arabi e persiani del periodo medievale» (Hosseini, 1998, p. 679), suggerendo che Smith possa aver attinto direttamente agli originali. Altre fonti importanti per esaminare i precedenti islamici ripresi nelle successive teorie economiche sono: Rodinson, 1978; Islahi, 1985; Essid, 1988; Hosseini, 1995; Ghazanfar, 1991, 2000, 2003; Ghazanfar e Islahi, 1997, 2003. Sta diventando sempre più chiaro che gran parte del pensiero illuminista ha radici nella filosofia islamica: per esempio, il *cogito* di Cartesio sembra derivare da Ibn Sina (ovvero Avicenna), la famosa tesi di Hume per cui l'osservazione di una continua concomitanza non è sufficiente per provare la causalità appare in Ghazali, e io stesso ho trovato la definizione di Illuminismo fornita da Immanuel Kant pronunciata dalla bocca di un uccello magico nei lavori del poeta persiano del XIV secolo Rumi.

[86] Tusi, *Nasirean Ethics*, in Sun, 2008, p. 409.

[87] Ghazanfar e Islahi, 2003, p. 58; Ghazanfar, 2003, pp. 32-33.

[88] Quindi, per esempio, tra i principi etici esposti da Ghazali troviamo «il compratore dovrebbe essere generoso nel negoziare con un venditore povero e inflessibile quando sta comprando da un ricco venditore» e «una persona dovrebbe essere disposta a vendere al povero che non hai i mezzi necessari per l'acquisto, facendogli credito senza aspettarsi di essere ripagato» (Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, vol. II, pp. 79-82, citato in Ghazanfar e Islahi, 1997, p. 22) – quest'ultimo ovviamente ricorda Luca 6, 32.

[89] Ghazali, in Ghazanfar e Islahi, 1997, p. 27.

[90] Ivi, p. 32.

[91] *Ibid*.

[92] Ivi, p. 35. Sui postini nell'islam medievale: Goitein, 1964. Qui la posizione di Ghazali ricorda, ed è senza dubbio influenzata da, quella di Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (1121b): poiché la moneta è una convenzione sociale creata per facilitare gli scambi, dirottarla all'usura va contro il suo scopo; ma la sua tesi più profonda è piuttosto diversa, più vicina a quella di Tommaso d'Aquino secondo cui la moneta è in sostanza una misura, e l'usura distorcerebbe questa misura; e a quella di Henry di Ghent per cui «la moneta nello scambio è un mezzo, non un fine» – il fatto è scontato, poiché Tommaso era influenzato direttamente da Aristotele (Ghazanfar,

2000).

[93] Qui è difficile esagerare. Anche la famosa «curva di Laffer», usata dall'amministrazione Reagan negli anni ottanta per sostenere che una riduzione delle tasse aumenterebbe gli introiti governativi stimolando l'attività economica, è spesso chiamata curva Khaldun-Laffer perché fu proposta per la prima volta, come principio generale, nel *Muqaddimah* di Ibn Khaldun nel 1377.

[94] Goitein (1957) per l'ascesa della «borghesia mediorientale».

[95] Un «abbassamento» funzionava di fatto come un aumento delle tasse, perché a questo punto servivano più scudi per pagare una somma fissata in denaro. Poiché erano fissati in lire, soldi e denari, questa manovra alzava anche i salari, quindi era molto popolare. Un «alzamento» invece abbassava il valore effettivo dell'unità di conto. Questo poteva essere utile per ridurre i debiti personali del sovrano o dei suoi alleati, che erano misurati in queste unità di conto, ma riduceva il reddito e dei salariati e di chiunque avesse uno stipendio fisso, quindi era una misura che spesso incontrava l'opposizione popolare.

[96] Langholm, 1979; Wood, 2002, pp. 73-76.

[97] Sulla letteratura patristica sull'usura: Maloney, 1983; Gordon, 1989; Moser, 2000; Holman, 2002, pp. 112-26; Jones, 2004, pp. 25-30.

[98] Matteo 5,42.

[99] San Basilio, *Homilia II in Psalmum XIV*, trad. it. *Omelie sui salmi*, 1965, p. 81.

[100] Ivi, p. 82.

[101] *Ibid.*

[102] Sant'Ambrogio, *De Officiis* II, 25, p. 89.

[103] Sant'Ambrogio, *De Tobia* 15, 25. Vedi Nelson, 1949, pp. 3-5; Gordon, 1989, pp. 114-18.

[104] Anche se non interamente. Vale la pena notare che in quel periodo gli schiavi erano forniti all'impero principalmente dalle popolazioni barbare germaniche, ridotti in questo stato da guerra o debiti.

[105] «Se ognuno» scrisse «dopo aver preso dai suoi possedimenti tutto quello che gli serve per soddisfare i suoi bisogni, lasciasse il superfluo a quelli a cui manca il necessario, non ci sarebbero né

ricchi né poveri» (In *Illiud Lucae* 49d) – lo stesso Basilio un tempo era un aristocratico, ma vendette tutte le sue terre, distribuendo i proventi ai poveri.

[106] *Homilia II in Psalmum XIV*. Il riferimento è a Proverbi 19,17.

[107] *Summa* 8.3.1.3: «Poiché la grazia è data liberamente, esclude l'idea di debito. In nessun senso il debito implica che Dio debba qualcosa a un'altra creatura».

[108] Clavero (1986) vede questo come un conflitto di base sulla natura del contratto, e quindi sul piano legale delle relazioni umane nella storia europea: l'usura, e per estensione il profitto, fu messa al bando, ma l'affitto, la base delle relazioni feudali, non fu mai messo in discussione.

[109] Gordon, 1989, p. 115. «Cos'è il commercio» scrisse Cassiodoro (485-585) «se non voler vendere a caro prezzo merci che possono essere comprate a poco? Quindi questi mercanti sono detestabili, senza alcuna considerazione della giustizia di Dio, riempiono le loro merci più di spergiuro che non di valore. Il Signore li ha cacciati dal Tempio dicendo "non fate della casa di mio Padre una tana di ladri"» (in Langholm, 1996, p. 454).

[110] Sulla tradizione giuridica ebraica dell'usura, vedi Stein, 1953, 1955; Kirschenbaum, 1985.

[111] Poliakov, 1977, p. 21.

[112] Nelson (1949) ipotizza che l'«Eccezione» fosse applicata spesso anche alle relazioni tra cristiani ed ebrei, ma Noonan (1957, pp. 101-02) afferma che era applicata principalmente solo a «eretici e infedeli, in particolare i saraceni», mentre secondo altri non si applicava nemmeno a loro.

[113] Fino al 52 per cento se venivano prestate delle garanzie, altrimenti fino al 120 per cento (Homer, 1987, p. 91).

[114] La prigione per debitori, nel senso di una prigione esclusivamente per i debitori, esistette in Inghilterra solo a partire dal 1263, ma l'imprigionamento dei debitori ha una storia molto più lunga. Soprattutto, sembra che gli usurai ebrei siano stati usati per trasformare moneta creditizia in monete coniate, pignorando l'argenteria di famiglia dei debitori insolventi e portandola alla zecca reale. Acquisirono rapidamente anche molte terre, sempre da

debitori insolventi, che finirono in larga parte sotto il controllo di baroni o monasteri (Singer, 1964; Bowers, 1983; Schofield e Mayhew, 2002).

[115] Roger di Wendover, *Flowers of History*, pp. 252-53. Egli non specifica il nome della vittima; in alcune versioni successive è chiamato Abramo, in altre Isacco.

[116] Matthew Prior, in Bolles, 1837, p. 13.

[117] Oppure anche le fantasie di Nietzsche secondo cui le origini della giustizia sarebbero da cercare nelle mutilazioni. Mentre quella era una proiezione sugli ebrei di atrocità in realtà commesse contro gli ebrei, Nietzsche scriveva in un'epoca dove i «selvaggi» venivano spesso puniti con torture e mutilazioni simili per non aver pagato i loro debiti all'autorità coloniale. In seguito divenne noto il famoso scandalo del Congo Belga governato da Leopoldo.

[118] Mundill, 2002; Brand, 2003.

[119] Cohn, 1972, p. 80.

[120] Peter Cantor, in Nelson, 1949, pp. 10-11.

[121] Per esempio, quando gli ebrei furono infine espulsi dall'Inghilterra nel 1290, la loro proprietà passò a un'azienda di Cahors. Per un lungo tempo, la situazione degli stessi lombardi e caorsini dipese dal favore reale, non erano in una posizione molto migliore di quella degli ebrei. In Francia, pare che i re espropriassero ed espellessero alternativamente lombardi ed ebrei (Poliakov, 1977, p. 42).

[122] Noonan, 1957, pp. 18-19; Le Goff, 1990, pp. 23-27 (trad. it. 1987).

[123] Come ho detto, ci sono due modi per arricchirsi; uno è parte della gestione domestica, l'altro è il commercio: il primo metodo è necessario e onorevole, mentre il secondo, che consiste in un mero scambio, è giustamente censurato; perché è innaturale, una pratica con cui l'uomo trae profitto dagli altri uomini. Tra queste, la pratica più odiata, e a ragione, è l'usura, che genera profitti dal denaro stesso, e non dalla sua forma naturale. Perché il denaro serve per gli scambi, non per crescere con l'interesse. E il termine interesse (*tokos*), che significa che il denaro nasce dal denaro stesso, si applica alla moneta perché i figli assomigliano ai genitori. «Quindi tra tutte

le modalità di arricchimento l'usura è la più innaturale» (Aristotele, *Politica*, 1258b). L'*Etica Nicomachea* (1121b) contiene una condanna altrettanto netta. Per la migliore analisi generale della tradizione aristotelica sull'usura vedi Langholm (1984).

[124] Noonan, 1957, pp. 105-12; Langholm, 1984, p. 50.

[125] Il termine tecnico per il guadagno perso è *lucrum cessans*: vedi O'Brien, 1920, pp. 107-10; Noonan, 1957, pp. 114-28; Langholm, 1992, pp. 60-61, 1998, p. 75; Spufford, 1989, p. 260.

[126] Come facevano anche i mercanti tedeschi nelle città della Lega anseatica. Sul caso della banca dei Medici, vedi Roover, 1946, 1963; Parks, 2005.

[127] La situazione a Venezia, città all'avanguardia in queste questioni, è esemplificativa: non c'era una gilda di mercanti, ma solo gilde di artigiani, perché le gilde erano create principalmente come protezione dal governo, e, a Venezia, i mercanti erano il governo (MacKenney, 1987; Mauro, 1993, pp. 259-60).

[128] Erano accusati sia di eresia che di sodomia: vedi Barber (1978, trad. it. 1997).

[129] Non si può «provare» l'origine islamica delle lettere di cambio europee, ma considerando l'intensità delle relazioni commerciali tra le due sponde del Mediterraneo, sembrerebbe strano negarla. Braudel (1995, pp. 816-817, trad. it. 2002) propone la tesi che siano arrivate in Europa attraverso i mercanti ebrei, che secondo le nostre conoscenze le usavano da lungo tempo in Egitto.

[130] Sulle lettere di cambio: Usher, 1914; Roover, 1967; Boyer-Xambeu, Deleplace e Gillard, 1994; Munro, 2003b, pp. 542-46; Denzel, 2006. C'erano innumerevoli monete, tutte potevano venire «abbassate» o «alzate» oppure fluttuare in valore per altri motivi. Le lettere di cambio erano anche un modo per dedicarsi effettivamente alla speculazione valutaria, e per aggirare le leggi sull'usura, una volta che divenne possibile pagare per una lettera di cambio emettendone un'altra, che scadeva dopo alcuni mesi, per una somma leggermente superiore. Questa pratica era chiamata «cambio secco» (Roover, 1944), ma con il passare del tempo la Chiesa divenne sempre più diffidente, causando una ripresa della creatività finanziaria per aggirare la legge. Vale la pena di notare che

i tassi d'interesse su questi prestiti erano generalmente piuttosto bassi: al massimo 12 per cento, in drammatico contrasto ai tassi applicati per il credito al consumo. Questo è un segno del calo del rischio connaturato a queste transazioni (vedi Homer, 1987 per una storia dei tassi d'interesse).

[131] Lane, 1934.

[132] «Sotto moltissimi aspetti, come l'organizzazione del lavoro degli schiavi, la gestione delle colonie, l'amministrazione imperiale, le istituzioni commerciali, le tecnologie marittime e di navigazione, l'armamento navale, le città-stato italiane erano i diretti precursori degli imperi spagnoli e portoghesi, alla cui costruzione gli italiani contribuirono sostanzialmente, godendo anche di buona parte dei profitti» (Brady, 1997, p. 150).

[133] Pare che all'inizio usassero servi greci o talvolta arabi catturati durante le crociate, solo in seguito anche africani. A ogni modo, questo fu il modello che i mercanti portoghesi trasportarono nelle isole atlantiche come le Canarie, e infine anche ai Caraibi (Verlinden, 1970; Phillips, 1985, pp. 93-97; Solow, 1987; Wartburg, 1995).

[134] Scammell, 1981, pp. 173-75.

[135] Spufford, 1988, p. 142.

[136] Sul concetto di avventura: Auerbach, 1946 (trad. it. 2000); Nerlich, 1977.

[137] Duby (1973, trad. it. 2004) sostiene questa tesi. La tavola rotonda originariamente era un tipo di torneo, e soprattutto nel Trecento divenne comune trasformare questi tornei in una esplicita imitazione della corte di re Artù, quindi ai cavalieri venivano assegnati dei personaggi.

[138] Questo è anche un periodo in cui i cambiamenti tecnologici, soprattutto l'invenzione della balestra e la diffusione degli eserciti professionali, stavano iniziando a rendere sempre più irrilevante il ruolo dei cavalieri in battaglia (Vance, 1973).

[139] Kelly, 1937, p. 10.

[140] Vedi Schoenberger (2008) per un confronto tra il ruolo della mobilitazione di guerra nel creare i mercati in Grecia, a Roma e nell'Europa occidentale del Medioevo.

[141] Wolf, 1954.

[142] Tesi sostenuta originariamente da Vance (1986, p. 48). La somiglianza è più evidente con il *Parsifal* del poeta tedesco Wolfram von Eschenbach, scritto forse vent'anni dopo, dove i cavalieri «vagano liberi in Spagna, Nord Africa, Egitto, Siria, Baghdad, Armenia, India, Ceylon» (Adolf, 1957, p. 113) – e i riferimenti islamici sono moltissimi – ovvero territori che gli europei al tempo conoscevano solo grazie al commercio. Il fatto che i veri mercanti, nelle rare occasioni in cui sono menzionati, siano sempre dei personaggi poco simpatici ha poca importanza.

[143] Wagner, *Die Wibelungen: Weltgeschichte aus der Sage* (1848) – che in italiano significa «la storia mondiale come raccontata nella saga». La mia tesi su Wagner è presa a prestito da un altro saggio stupendo, anche se a volte stravagante, di Marc Shell, chiamato *Accounting for the Grail* (1992, pp. 37-38). In realtà la tesi di Wagner è più complicata: centrata sul tentativo fallito dell'imperatore del Sacro romano impero Federico Barbarossa di soggiogare le città-stato italiane e l'abbandono del suo principio per cui la proprietà può derivare solo dal re; assistiamo invece all'ascesa della proprietà privata mercantile, che è riflessa nell'astrazione finanziaria.

[144] Shell vede il Graal come una trasformazione del concetto precedente di cornucopia o di borsa inesauribile in un'età «che stava appena iniziando ad abituarsi ad assegni e credito», quindi non in connessione con la leggenda dei templari E il fatto che Chrétien avesse questo nome – che vuol dire «cristiano» – indica che probabilmente fosse un ebreo convertito. Anche Wolfram afferma di aver preso la leggenda da una fonte ebraica (Shell, 1992, pp. 44-45).

[145] Anche la Cina è stata spesso divisa e frazionata. Quasi tutti i progetti di grandi imperi medievali non erano opera di eserciti professionali, ma di popolazioni nomadi: arabi, mongoli, tartari e turchi.

[146] *Etica Nicomachea*, 1133a 29-31.

[147] Egli paragona la moneta non solo a un postino, ma anche a un «governante», che rimane esterno alla società per regolarne i meccanismi. È interessante notare che Tommaso d'Aquino, che potrebbe essere stato influenzato direttamente da Ghazali

(Ghazanfar, 2000), accettò la tesi aristotelica per cui il denaro era una convenzione sociale che gli umani potevano facilmente modificare. Per un periodo, nel tardo Medioevo, questa divenne la tesi predominante tra i cattolici.

[148] Per le mie conoscenze, l'unico studioso a evidenziare questa connessione è Bernard Faure, un francese esperto in buddhismo giapponese: Faure, 1998, p. 798; 2000, p. 225.

[149] In seguito, quando le transazioni in contanti divennero più diffuse, il termine venne usato per indicare piccole somme offerte come anticipo, in un'accezione molto simile a quella dell'italiano «caparra». Sui *symbola* in generale: Beauchet, 1897; Jones, 1956, p. 217; Shell, 1978, pp. 32-35.

[150] Descat, 1995, p. 986.

[151] Aristotele, *Sull'interpretazione*, 1. 16-17. Whitaker (2002, p. 10) osserva che quindi per Aristotele «il significato di una parola è fissato per convezione, proprio come l'importanza di un bastoncino di credito, un gettone o un biglietto dipende da un accordo tra le parti in questione.»

[152] *Etica Nicomachea*, 1133a 29-31.

[153] Ma essi credevano che queste formule racchiudessero l'essenza delle segrete verità rivelate dai Misteri – *symbolon* derivava dal verbo «symballein», che significa «raccogliere, mettere assieme o comparare».

[154] Müri 1931; Meyer 1999. Tutte le nostre conoscenze di questi *symbola* vengono da fonti cristiane; i cristiani in seguito adottarono il loro *symbolon*, la Fede, e questo rimase il primo referente per il termine «simbolo» in tutto il Medioevo (Ladner, 1979).

[155] Oppure Pseudo-Dionigi, perché il vero Dionigi l'Areopagita era un ateniese del I secolo convertito al cristianesimo da san Paolo. I suoi lavori sono un tentativo di riconciliare il neoplatonismo, con la sua idea di filosofia come processo di liberazione dell'anima dalla creazione materiale e la sua riunificazione al divino, con l'ortodossia cristiana. Sfortunatamente, la sua opera più importante, *Teologia simbolica*, è andato persa, ma tutti i suoi lavori sopravvissuti vertono in parte sullo stesso argomento.

[156] Barasch, 1993, p. 161.

[157] Pseudo-Dionigi, *Sulla gerarchia celeste* 141A-C. Sulla teoria dei simboli di Dionigi in generale e sulla sua influenza vedi: Barasch, 1993, pp. 158-80; Goux, 1990, p. 67; Gadamer, 2004, pp. 63-64.

[158] Lui li chiama, come la comunione, «doni che ci sono concessi in modo simbolico». *Sulla gerarchia celeste* 124A.

[159] *Dizionario cinese-italiano*, a cura di Alessandra Viotti Bonfanti, Le Lettere, Firenze 1991. Confrontiamola con la definizione di *symbolon*: 1. segno di riconoscimento, contrassegno; in origine ognuna delle due metà combacianti di un oggetto che due ospiti o parti contraenti potevano esibire come prova d'identità; 2. tessera (per esempio, per l'accesso all'assemblea, per l'ingresso dei giudici in tribunale, per la riscossione del compenso); 3. garanzia; 4. passaporto; 5. segno o segnale; 6. presagio, auspicio; 7. formula, simbolo. Fonte: *GI*, a cura di Franco Montanari.

[160] Rotours, 1952, p. 6. Riguardo a *fu* (o *gi*, un altro nome per i bastoncini di credito che poteva essere usato più generalmente per «gettoni») in generale: Rotours, 1952; Kaltenmark, 1960; Kan, 1978; Faure, 2000, pp. 221-29; Falkenhausen, 2005.

[161] Qui c'è una curiosa tensione: la volontà divina è anche in un certo senso la volontà popolare, e i pensatori cinesi ponevano l'enfasi su una delle due accezioni a seconda del periodo. Xunzi, per esempio, pensava che l'autorità del sovrano fosse basata sulla fiducia della gente. Sosteneva anche che mentre questa fiducia è mantenuta da contratti, garantiti dall'incontro delle due metà dei bastoncini, sotto un re veramente giusto la fiducia sociale sarebbe tale da rendere inutile questo espediente (Roetz, 1993, pp. 73-74).

[162] Kohn, 2000, p. 330. Per una pratica simile in Giappone: Faure, 2000, p. 227.

[163] Nell'enciclopedia del taoismo sono descritti come: «Diagrammi, una forma di scrittura celestiale, che derivavano il loro potere dall'incontro con la controparte celeste, conservata dalla divinità che li aveva concessi» (Bokenkamp, 2008, p. 35). Sui *fu* taoisti: Kaltenmark, 1960; Seidel, 1983; Strickmann, 2002, pp. 190-91; Verellen, 2006; sui paralleli buddhisti vedi Faure, 1998.

[164] Sasso, 1978; le origini del simbolo yin yang rimangono oscure, ma i sinologi che ho consultato considerano questa tesi

plausibile. Il termine generico per «simbolo» nel cinese contemporaneo è *fúhào*, che deriva direttamene da *fu*.

[165] Quindi, nella misura in cui ho qualche autorità nel dibattito «perché il mondo islamico non ha sviluppato il capitalismo moderno?», mi sembra che tanto l'argomento di Udovitch (1975, pp. 19-21), secondo cui il mondo islamico non ha mai sviluppato meccanismi di credito impersonali, quanto l'obiezione di Ray (1997, pp. 39-40), che il divieto sull'interesse e sull'usura erano più importanti, abbiano il loro peso. Anche il suggerimento di Ray secondo cui le differenze nella tradizione legale hanno avuto il loro effetto merita ulteriori approfondimenti.

[166] Maitland, 1908, p. 54.

[167] Davis, 1904.

[168] Nel senso platonico: proprio come ogni uccello particolare, fisico, che possiamo vedere su un albero è solamente una rappresentazione dell'idea generale di «uccello» (che è immateriale, astratta, angelica), così vari individui, fisici e mortali, che fondano una società diventano un'idea astratta, angelica. Kantorowicz sostiene che ci vollero una serie d'innovazioni intellettuali per rendere possibile il concetto di società: in particolare l'idea di *aeon* o *aevum*, il tempo eterno, ovvero un tempo che dura per sempre, opposto all'eternità agostiniana, che è completamente fuori dal tempo considerata la dimora degli angeli, riprendendo così la teoria di Dionigi l'Areopagita (Kantorowicz, 1957, pp. 280-81, trad. it. 1989).

[169] Kantorowicz, 1957, pp. 282-83, trad. it. 1989.

[170] Per esempio, la legge islamica non solo non sviluppò il concetto di persona fittizia, ma rifiutò ostinatamente di riconoscere le società fino a tempi recenti (Kuran, 2005).

[171] Soprattutto Randall Collins (1986, pp. 52-58), che li confronta anche con la situazione cinese; cfr. Coleman, 1988.

[172] Vedi Nerlich, 1987, pp. 121-24.

11. L'età dei grandi imperi capitalisti (1450-1971 d.C.)

[1] Sui salari inglesi, vedi Dyer, 1989; sulla vita festiva medievale

c'è abbondante letteratura, una buona fonte recente è Humphrey, 2001. Vedi Federici (1994) per un'ottima sintesi.

[2] Alcuni testi recenti sul dibattito intorno alla «rivoluzione dei prezzi»: Hamilton, 1934; Cipolla, 1957; Flynn, 1982; Goldstone, 1984, 1991; Fisher, 1989; Munro, 2003a, 2007. La discussione principale è tra i monetaristi, che continuano a sostenere che l'aumento del metallo prezioso in circolazione causò inflazione, e quelli che invece mettono l'accento sull'aumento della popolazione, anche se gli argomenti specifici sono più dettagliati.

[3] Gli storici parlano di «carestia di metalli preziosi» – mentre molte delle vene si esaurirono, l'oro e l'argento che non servivano a pagare i beni di lusso orientali erano sempre di più nascosti, causando molte difficoltà al commercio. Intorno al 1460, la situazione a Lisbona era così grave che molte navi mercantili furono costrette a tornare indietro senza aver venduto niente (Spufford, 1988, pp. 339-62).

[4] Brook, 1998. Ovviamente qui sto semplificando moltissimo: un altro problema era la crescita del latifondismo, molti piccoli proprietari erano costretti dai debiti a vendere. Dopo che fu garantita l'esenzione fiscale alla famiglia reale e ad alcune altre famiglie che le erano amiche, il peso delle tasse sui piccoli proprietari divenne insostenibile, forzandoli a vendere a questi potenti gruppi, per poi riaffittare le terre, a quel punto esenti da tasse.

[5] Gli storici cinesi contano 77 diverse «rivolte di minatori» durante il ventennio 1430-1450 (Harrison, 1965, pp. 103-04; cfr. Tong, 1992, pp. 60-64; Gernet, 1982, p. 414). Tra il 1445 e il 1449 divennero una seria minaccia. I minatori guidati da un ribelle chiamato Ye Zongliu fecero causa comune con i contadini senza terra e i poveri urbani delle affollate Fujian e Shaxian, mettendo in pericolo diverse province e conquistando alcune città, da cui espellevano gran parte dei ricchi proprietari terrieri.

[6] Von Glahn (1996, pp. 70-82) racconta questi eventi. Gernet (1982, pp. 415-16) mostra come tra il 1450 e il 1500 la maggior parte delle tasse divenne pagabile in argento. Il processo culminò con il metodo chiamato «singolo colpo di frusta»: una riforma fiscale

massa in opera tra il 1530 e il 1581 (Huang, 1974; vedi Arrighi, Hui, Hung e Selden, 2003, pp. 272-73).

[7] Wong 1997; Pomeranz, 2000 (trad. it. 2004); Arrighi, 2007 (trad. it. 2008) oltre a molti altri.

[8] Pomeranz, 2000, p. 273, trad. it. 2004, p. 291.

[9] Per tutto il Cinquecento, il prezzo dell'argento in Cina (misurato in termini di oro) rimase all'incirca il doppio rispetto al suo valore a Lisbona o Anversa (Flynn e Giráldez, 1995, 2002).

[10] Von Glahn, 1996b, p. 440.

[11] Chalis, 1978, p. 157.

[12] Anche la Cina ebbe la sua età delle esplorazioni all'inizio del XV secolo, ma non fu seguita da conquiste e schiavitù di massa.

[13] È possibile che si sbagliassero. Generalmente, la popolazione calò del 90 per cento anche in aree dove non ebbe luogo nessun genocidio diretto. Ma nella maggior parte delle zone, dopo una generazione o poco più, la popolazione tornò a crescere; a Hispaniola e in molte parti del Messico e del Perú, il tasso di mortalità era più vicino al 100 per cento.

[14] Todorov, 1984, pp. 137-38; per l'originale, Icazbalceta, 2008, pp. 23-26.

[15] Uno storico afferma: «Per la fine del XVI secolo, i metalli preziosi, soprattutto l'argento, costituivano più del 95 per cento delle esportazioni verso l'Europa dall'America spagnola. Circa la stessa percentuale della popolazione indigena fu distrutta nel processo di acquisizione di tali ricchezze» (Stannard, 1993, p. 221, trad. it. 2001).

[16] Bernal Díaz, 1963, p. 43 (trad. it. 1968, pp. 59-60).

[17] Ivi, p. 329.

[18] Ivi, p. 330.

[19] Cortés, 1868, p. 141.

[20] La maggior parte dei conquistadores aveva storie simili. Balboa andò in America per sfuggire ai creditori; Pizarro si indebitò così tanto per preparare la sua spedizione in Perú che, dopo i primi insuccessi, fu solo la paura della prigione per debiti a dissuaderlo dal tornare a Panama; Francisco de Montejo dovette ipotecare tutte le sue proprietà in Messico per un prestito da ottantamila pesos per

finanziare la sua spedizione in Honduras; anche Pedro de Alvarado finì per essere molto indebitato, tanto da impegnare tutto in un progetto per conquistare le Isole delle spezie e la Cina – alla sua morte, i creditori misero immediatamente all'asta tutto quello che gli era rimasto.

[21] Per esempio, Pagden, 1986 (trad. it. 1989).

[22] Gibson, 1964, p. 253. Tutto questo ricorda in modo inquietante la politica globale odierna, dove, per esempio, le Nazioni Unite sollecitano i paesi poveri affinché rendano l'educazione libera e gratuita, poi il Fondo monetario internazionale (che è legalmente parte delle Nazioni Unite) chiederà che quegli stessi paesi facciano l'opposto, imponendo tasse scolastiche come parte di un più ampio programma di «riforme economiche», condizione essenziale per ottenere un rifinanziamento del proprio debito.

[23] Seguendo William Pietz (1985, p. 8), che ha studiato i racconti dell'Africa fatti dai primi mercanti; Todorov (1984, pp. 129-31, trad. it. 1984) per la prospettiva simile dei conquistadores.

[24] Alcuni finirono in bancarotta – per esempio, un'agenzia dei Fugger. Ma si trattava di un evento molto raro.

[25] Martin Luther, *Von Kaufhandlung und Wucher*, 1524, citato in Nelson, 1949, p. 50 (trad. it. 1969).

[26] Al tempo di Lutero la questione principale era una pratica chiamata *Zinskauf*, tecnicamente l'affitto su una proprietà, che era sostanzialmente una forma mascherata di prestito a interesse.

[27] In Baker, 1974, pp. 53-54. Il riferimento a Paolo è in Romani 13,7.

[28] Egli sosteneva che il fatto che il Deuteronomio permettesse l'usura in alcune circostanze dimostra che questa non può essere una «legge spirituale» universale, ma una legge politica creata per la situazione specifica dell'antico Israele, e che quindi si poteva considerare irrilevante in altre situazioni.

[29] Infatti, questo era il significato originale di «capitale». Il termine stesso deriva dal latino *capitale*, che significa «fondi, merci, somme di denaro o denaro prestato a interesse» (Braudel, 1992, p. 232, trad. it. 1977). Appare in inglese a metà del XVI secolo, come termine preso a prestito dalle tecniche contabili italiane (Cannan,

1921; Richard, 1926) per indicare quanto rimaneva dopo aver compensato proprietà, crediti e debiti; anche se fino al XIX secolo le fonti inglesi preferiscono usare il termine *stock* – in parte, si potrebbe sospettare, perché «capital» era associato all'usura.

[30] Nazioni che, dopotutto, praticavano l'usura anche nei rapporti tra loro: Nelson, 1949, p. 76, trad. it. 1969.

[31] *Ibid.*

[32] Midelfort, 1996, p. 39.

[33] Zmora, 2006, pp. 6-8. Finanze pubbliche in questo periodo voleva dire soprattutto prestiti a interessi camuffati, concessi dalla nobiltà minore, che era anche la classe sociale da cui erano presi gli amministratori.

[34] Sulle terre della Chiesa: Dixon, 2002, p. 91. Sui debiti di gioco di Casimiro: Janssen, 1910, vol. IV, p. 147. I suoi debiti aumentarono a mezzo milione di fiorini nel 1528 e a più di settecentocinquantamila nel 1541 (Zmora, 2006, p. 13, nota 55).

[35] Più tardi fu accusato di aver cospirato con il conte Wilhelm von Henneburg, che era passato ai ribelli, con lo scopo di diventare duca dei territori che prima appartenevano al vescovato di Wurzburg.

[36] Dal «Rapporto del luogotenente del margravio, Michel Gross di Trockau» in Scott e Scribner, 1991, p. 301. Le somme sono basate sulla promessa di un fiorino per esecuzione, mezzo per una mutilazione. Non sappiamo se Casimiro pagò effettivamente questo debito.

[37] Sulla rivolta e la successiva repressione: Seebohm, 1877, pp. 141-45; Janssen, 1910, vol. IV, pp. 323-26; Blickle, 1977, trad. it. 1983; Endres, 1979; Vice, 1988; Robisheaux, 1989, pp. 48-67; Sea, 2007. Si dice che Casimiro alla fine si accontentò di un compromesso e di multare i suoi sudditi, chiedendo 104000 fiorini come risarcimento.

[38] Linebaugh (2008) analizza molto bene questo fenomeno nel suo saggio sulle origini della Magna Carta.

[39] Vale qui la pena notare che nonostante le continue rappresaglie contro i cittadini comuni, nessuno dei principi o della nobiltà tedesca fu ritenuto responsabile in alcun modo, nemmeno quelli che collaborarono apertamente con i ribelli.

[40] Muldrew, 1993a, 1993b, 1996, 1998, 2001; cfr. MacIntoshr, 1988; Zell, 1996; Waswo, 2004; Ingram, 2006; Valenze, 2006; Kitch, 2007. Mi trovo molto d'accordo con la maggior parte delle conclusioni di Muldrew, con solo alcuni distinguo: per esempio, il suo rifiuto della tesi sull'individualismo possessivo di MacPherson (1962) mi pare fuori luogo, poiché sospetto che quest'ultima identifichi dei cambiamenti a un livello più profondo e strutturale, che non sono meno evidenti nei discorsi pubblici (vedi Graeber, 1997).

[41] Muldrew (2001, p. 92) stima che nel 1660 circa, ottantamila banchieri londinesi avrebbero posseduto un terzo di tutta la moneta inglese.

[42] Williamson, 1889; Whiting, 1971; Mathias, 1979b; Valenze, 2006, pp. 34-40.

[43] L'oro e l'argento costituivano una frazione molto modesta della ricchezza delle famiglie: i registri rivelano che ognuno aveva a disposizione in media quindici scellini in moneta coniata (Muldrew, 1998).

[44] Questo principio del diritto alla sussistenza è la chiave di quello che E.P. Thompson ha battezzato «l'economia morale della massa» (1971) nell'Inghilterra del XVIII secolo, un concetto che secondo Muldrew (1993a) si può applicare anche a questi sistemi di credito.

[45] Stout, 1742, pp. 74-75; parti dello stesso passaggio sono citate in Muldrew, 1993a, p. 178, e 1998, p. 152.

[46] Per essere più precisi, pietà (nel caso calvinista) oppure buon carattere (nel caso di quelli che si opponevano al calvinismo in nome degli antichi valori festivi) – negli anni prima della Guerra civile, molte parrocchie erano divise tra devoti e buoni uomini onesti (Hunt, 1983, p. 146).

[47] Walker, 1996; per le mie considerazioni su «ciclo vitale del servizio» e lavoro salariato, vedi di nuovo Graeber, 1997.

[48] Hill, 1972, pp. 39-56; Wrightson e Levine, 1979; Beier, 1985.

[49] Muldrew, 2001, p. 84.

[50] Per un resoconto ormai classico delle connessioni tra mercati, feste e moralità sotto i Tudor, vedi Agnew (1986).

[51] Johnson, 2004, pp. 56-58. Sulle due concezioni di giustizia: Wrightson, 1980. Il saggio di Bodin era molto diffuso. Prendeva spunto dalle idee di san Tommaso per cui amore e amicizia erano precedenti all'ordine legale. A loro volta, risalgono all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, che fu diffusa in Europa dagli arabi. Non sappiamo se le fonti arabe abbiano avuto un'influenza diretta, ma considerando l'intensità dei contatti (Ghazanfar, 2003) sembra probabile.

[52] *Maintenance of Free Trade*, di Gerard de Malynes (1622), citato in Muldrew, 1998, p. 98; vedi anche Muldrew, 2001, p. 83.

[53] Chaucer è pieno di questi giochi di parole: il racconto *La donna di Bath* ha molto da dire sui debiti coniugali (Cotter, 1969). Nel periodo tra il 1400 e il 1600 tutto iniziò effettivamente a essere espresso in termini di debito, presumibilmente riflettendo i primi slanci dell'individualismo possessivo e i tentativi di riconciliarlo con il vecchio paradigma morale. Guth (2008), uno storico del diritto, chiama quindi questi secoli «età del debito», a cui dopo il 1660 seguì l'«età del contratto».

[54] Davenant, 1771, p. 152.

[55] Marshall Sahlins (1996, 2008) ha evidenziato da tempo le radici teologiche del pensiero di Hobbes. Gran parte dell'analisi che segue attinge dai suoi lavori.

[56] Hobbes non usava il termine «interesse personale», ma parlava di interesse «particolare», «privato» e «comune».

[57] *De L'Esprit* 53, citato in Hirschman, 1986, p. 45. Sarebbe interessante analizzare le differenze tra il concetto di «profitto» in Shang e quello di «interesse» in Helvétius. Non sono affatto la stessa cosa.

[58] Il termine «interesse» entra nell'uso comune come un eufemismo per indicare l'usura nel XIV secolo, ma inizia a essere usato nel suo significato più generale e oggi familiare solo nel XVI. Hobbes non utilizza il termine «interesse personale», anche se parla di «interesse privato» e «interesse comune»; ma il termine era già in uso, apparso nei lavori di un amico di Machiavelli, Francesco Guicciardini nel 1512. Il termine diventò di uso comune nel XVIII secolo (vedi Hirschman, 1977, 1992, soprattutto il capitolo due;

Dumont, 1981, trad. it. 1984; Myers, 1983; Heilbron, 1998).

[59] Sée (1928, p. 187) nota che fino al 1800 circa, «interesse» era il termine usato per indicare «capitale» in francese; in inglese si preferiva usare *stock* per esprimere lo stesso concetto. È curioso notare come Adam Smith effettivamente ritorni all'uso del concetto agostiniano di «benevolenza» nel famoso passaggio sul macellaio e il panettiere (vedi *La ricchezza delle nazioni*).

[60] Beier, 1985, pp. 159-63. Anche il frequentare gli zingari era punibile con la pena capitale. Nel caso del vagabondaggio, i giudici scoprirono che era praticamente impossibile trovare qualcuno disposto a fare denuncia, quindi furono costretti a ridurre la pena a una pubblica fustigazione.

[61] Walker, 1996, p. 244.

[62] Helmholz, 1986; Brand, 2002; Guth, 2008.

[63] Helmholz, 1986; Muldrew, 1998, p. 255; Schofield e Mayhew, 2002; Guth, 2008.

[64] Stout, 1742, p. 121.

[65] «Gli orrori di Fleet e Marshalsea furono mostrati nel 1729. I debitori poveri erano ammassati nel "lato comune" – coperti di sporcizia e infezioni, lasciati senza alcuno scrupolo a morire tra sofferenze atroci, di fame o di febbre [...]. Non si faceva nessun tentativo per distinguere tra i criminali e i debitori. Il ricco malfattore – che avrebbe potuto pagare i suoi debiti, se avesse voluto – albergava tra lussi e dissolutezze, mentre gli sfortunati debitori poveri erano lasciati marcire e morire di fame nel "lato comune"» (Hallam, 1866, vol. V, pp. 269-70).

[66] Non voglio sostenere che la diffusa storia dell'«accumulazione primitiva», con la recinzione delle terre comuni e la diffusione della proprietà privata, con cui migliaia di piccoli proprietari furono scacciati e divennero dei contadini senza terra, sia falsa. Preferisco semplicemente mettere l'accento su un aspetto meno familiare della storia. Vale la pena sottolinearlo soprattutto perché c'è un acceso dibattito sulla diffusione delle recinzioni durante il periodo Stuart e Tudor (vedi per esempio Wordie, 1983). L'uso del debito per dividere le comunità è inteso qui sulla falsariga della brillante tesi di Federici (1994) sul ruolo delle accuse di

stregoneria nell'annullare le conquiste popolari del Medioevo per aprire la strada al capitalismo.

[67] «Il credito al consumo era malvisto nel XVII secolo. Spesso si diceva che era sbagliato indebitarsi per le spese quotidiane. L'economia monetaria veniva celebrata, come le virtù della parsimonia e dell'attenta gestione delle finanze familiari. Di conseguenza, venivano attaccati il credito al consumo, i monti dei pegni e l'usura, accusando tanto i debitori quanto i creditori» (Hoppit, 1990, pp. 312-13).

[68] *La ricchezza delle nazioni*, p. 92.

[69] Muldrew, 1993, p. 163.

[70] Vedi la *Teoria dei sentimenti morali*.

[71] «Chi prende a prestito per spendere andrà presto in rovina, e colui che gli presta generalmente avrà modo di pentirsi della sua follia. Prendere o dare a prestito a questo scopo è quindi in tutti i casi, dove non si tratti di evidente usura, contrario all'interesse di entrambe le parti; e sebbene indubbiamente capiti talvolta che la gente faccia l'una e l'altra cosa, per le considerazioni che tutti hanno del proprio interesse possiamo tuttavia essere certi che non può capitare tanto frequentemente quanto siamo talvolta propensi a immaginare». *La ricchezza delle nazioni*, pp. 473-74. Smith a volte riconosce l'esistenza del credito al consumo, ma lo considera insignificante.

[72] Reeves, 1999. Reeves, come Servet (1994, 2001) mostra che molti al tempo erano a conoscenza della variabilità dei materiali monetari: per esempio, Pufendorf ne fa una lunga lista.

[73] Quindi, quando attribuiamo del valore all'oro stiamo semplicemente riconoscendo quest'evidenza. Lo stesso argomento era spesso usato per risolvere il dilemma medievale tra acqua e diamanti: perché i diamanti sono così costosi anche se inutili, mentre l'acqua, che è utilissima, di solito non vale nulla? La soluzione più diffusa era questa: i diamanti sono la forma eterna dell'acqua (Galileo, che metteva in discussione l'intera premessa, a un certo punto affermò che i sostenitori di questa tesi avrebbero dovuto essere trasformati in statue. In questo modo, suggerì in inimitabile stile rinascimentale, tutti sarebbero stati felici, perché (1)

loro sarebbero eterni e (2) il resto del mondo non avrebbe più dovuto stare a sentire le loro stupide tesi). Vedi Wennerlind, 2003, che nota come la maggior parte dei governi europei nel XVII secolo usasse alchimisti per tentare di coniare monete d'oro e d'argento. Solo quando questi tentativi fallirono definitivamente il governo iniziò a produrre cartamoneta.

[74] Kindleberger, 1984; Boyer-Xambeu, Deleplace e Gillard, 1994; Ingham, 2004, p. 171. Questo portò invece alla nascita dei mercati azionari: le prime borse pubbliche, a Bruges e Anversa nel XV secolo, non iniziarono contrattando azioni di società, che al tempo erano molto rare, ma «scontando» cambiali.

[75] Usher (1934, 1944) ha introdotto la distinzione tra «banca primitiva», dove uno presta solo quello che ha a disposizione, e «banca moderna», basata sul sistema delle riserve frazionarie, che permette di prestare oltre le disponibilità, creando effettivamente moneta. Questa sarebbe un'altra ragione per sostenere che oggi siamo passati a qualcosa di diverso dalla «banca moderna». Vedi in seguito.

[76] Spufford, 1988, p. 258, attingendo da Usher, 1943, pp. 239-42. Mentre le note di deposito erano diffuse, le banconote private, basate sul credito, compaiono piuttosto tardi, create dagli orafi londinesi, che operavano anche come banchieri, nel XVII e nel XVIII secolo.

[77] Vedi Munro, 2003b, per un utile sommario.

[78] Vedi MacDonald, 2006, p. 156.

[79] Tomas de Mercado, in Flynn, 1978, p. 400.

[80] Vedi Flynn, 1979; Braudel, 1992, pp. 522-23 (trad. it. 1977); Stein e Stein, 2000, pp. 501-05, 960-962; Tortella e Comín, 2002. L'ammontare di *juros* in circolazione passò da 3,6 milioni di ducati nel 1516 a 80,4 milioni nel 1568.

[81] Il più famoso esponente di questa scuola era Nicholas Barbon (1960), il quale sosteneva che «il denaro è valore creato dalla legge» e una misura, proprio come i pollici, le ore o i grammi. Sottolineava anche il fatto che in ogni caso la maggior parte del denaro era credito.

[82] Locke (1691, p. 144), citato anche in Caffentzis, 1989, pp. 46-

47, che rimane il riassunto più completo di questo dibattito e le sue implicazioni. Confronta con Perlman e McCann, 1998, pp. 117-20; Letwin, 2003, pp. 71-78; Valenze, 2006, pp. 40-43.

[83] Tendiamo a dimenticare che il materialismo della tradizione marxista non è una rottura radicale; Marx, come Nietzsche, stava prendendo le idee borghesi (anche se delle idee diverse da quelle scelte da Nietzsche) per portarle a conseguenze che avrebbero indignato i loro proponenti originari. A ogni modo, ci sono buone ragioni per credere che quello che ora chiamiamo «materialismo storico» è in realtà opera di Engels, che aveva un'estrazione e una sensibilità squisitamente borghesi (lavorava alla borsa valori di Colonia).

[84] Macaulay, 1886, p. 485 (trad. it. 1986); il saggio originale è stato pubblicato nello *Spectator*, 1 marzo 1711.

[85] *Faust* II, atto primo – per un'analisi dettagliata, vedi Shell, 1992 e Binswanger, 1994. La connessione con l'alchimia è importante. Quando nel 1300 Marco Polo affermava che «pare che l'imperatore cinese sia un maestro nell'arte dell'alchimia», commentando la sua capacità di trasformare della semplice carta in qualcosa di simile all'oro e all'argento, era sicuramente ironico; nel XVI secolo la maggior parte dei governanti europei aveva effettivamente degli alchimisti a corte per tentare di trasformare gli altri metalli in oro e argento; quando questi tentativi fallirono si adottò la moneta cartacea (Wennerlind, 2003).

[86] Non che non esistessero dei sospetti sulla moneta, ma questi tendevano a rivolgersi a questioni morali e metafisiche (per esempio, «il furto del tempo»).

[87] Si dice che la frase fu pronunciata all'università del Texas nel 1927, ma in realtà, nonostante questo passaggio sia molto citato in libri recenti e soprattutto su internet, non se ne ha traccia prima del 1975. Pare che le prime due righe possano essere attribuite a un consigliere finanziario britannico di nome L.L.B. Angas, che le pronunciò nel 1937: «Il sistema monetario moderno crea moneta dal nulla. Questo processo è forse il trucco più sorprendente mai inventato. Le banche possono infatti svalutare, coniare e distruggere la moderna moneta scritturale» (Angas, 1937, pp. 20-21). Le altre

parti della citazione sono probabilmente invenzioni successive, e Lord Stamp non afferma mai niente del genere nelle sue pubblicazioni. Di un'altra affermazione simile, «le banche godono del beneficio di tutti gli interessi che hanno creato dal nulla», attribuita a William Patterson, il primo direttore della Banca d'Inghilterra, troviamo traccia solo negli anni trenta, ma è quasi sicuramente apocrifa.

[88] Le società per azioni furono create all'inizio del periodo coloniale, con la famosa Compagnia delle Indie Orientali e altre imprese coloniali simili, ma scomparvero quasi del tutto durante la Rivoluzione industriale, per poi essere riscoperte solo alla fine del XIX secolo, inizialmente soprattutto in Germania e Stati Uniti. Come mostra Giovanni Arrighi (1994), il periodo d'oro del capitalismo britannico fu caratterizzato da piccole aziende familiari e alta finanza; sono state America e Germania, che durante la prima metà del Novecento si contendevano il ruolo di potenza egemone, a introdurre le società burocratiche e capitaliste moderne.

[89] MacKay, 1854, p. 52.

[90] MacKay, 1854, pp. 53-54.

[91] Spyer, 1997.

[92] Prakash, 2003, pp. 209-16.

[93] Hardenburg e Casement, 1913; l'analisi più famosa e acuta di questa storia è quella di Michael Taussig (1984, 1987).

[94] *Encyclopedia Britannica*, XI edizione (1911), sotto la voce «Putumayo».

[95] Come afferma Taussig (1984, p. 482), quando in seguito venne chiesto al capo dell'azienda cosa intendesse con «cannibale», questi rispose che il termine indicava gli indiani che si rifiutavano di commerciare con tutti gli estranei.

[96] Questa tesi è dimostrata in un libro fondamentale di Yann Moulier-Boutang (1997, trad. it. 2002).

[97] Davies, 1975, p. 59. Il termine inglese per «servizio a contratto» è «indentured service». «Indentured» deriva da «indentations», il termine che indicava i segni su un bastoncino di credito, perché questi contratti erano molto usati tra coloro che non sapevano leggere, come la maggior parte dei servitori a contratto

(Blackstone, 1827, vol. I, p. 218).

[98] Immanuel Wallerstein (1974) è l'autore di un'analisi ormai classica su questa «seconda servitù».

[99] Questo era effettivamente vero per tutte le classi sociali: ci si aspettava che tutti iniziassero così, dalle nutrici e gli apprendisti alle «ragazze in età da marito» e i paggi dei cavalieri. In effetti, questa è una delle ragioni per cui il servizio a contratto non sembra un salto nel XVI secolo: erano solo un'estensione del termine del contratto, da uno a cinque o sette anni. Anche durante il Medioevo c'erano degli adulti che lavoravano alla giornata, ma erano considerati indistinguibili dai semplici criminali.

[100] In un certo senso, la stessa parola «proletariato» allude a questo: deriva da un termine latino che indica «coloro che hanno figli».

[101] C.L.R. James, 1938, trad. it. 2006; ; Eric Williams, 1944.

[102] «Gli uomini d'affari avevano a disposizione molti espedienti per limitare l'uso dei contanti nel pagamento degli stipendi – si poteva pagare solo dopo un lungo periodo di lavoro; i pagamenti potevano essere dei crediti verso qualcun altro (pagamenti in merce, tagliandi che permettevano di acquistare in un certo negozio, banconote private ecc.)» Mathias, 1979a, p. 95.

[103] La lista dei termini inglesi, in gran parte intraducibili, è molto lunga: «cabbage, chips, waxers, sweepings, sockings, wastages, blessing, lays, dead men, onces, primage, furthing, dunnage, portage, wines, vails, tinge, buggings, colting, rumps, birrs, fents, thrums, potching, scrapings, poake, coltage, extra, tret, tare, largess, the con, nobbings, knockdown, boot, tommy, trimmings, poll, gleanings, lops, tops, bontages, keepy back, pin money» (Linebaugh, 1993, p. 449; vedi anche Linebaugh,1982; Rule, 1986, pp. 115-17).

[104] Tebbutt, 1983, p. 49. Sui banchi dei pegni in generale: Hardaker, 1892; Hudson, 1982; Caskey, 1994; Fitzpatrick, 2001.

[105] Linebaugh, 1993, pp. 371-404.

[106] Di solito per concludere che oggi, ovviamente, stiamo vivendo in un mondo completamente diverso, perché le sue premesse non corrispondono più alla realtà. Qui potrebbe essere

d'aiuto ricordare al lettore che nella sua idea Marx stava scrivendo una «critica dell'economia politica» – ovvero dell'economia dei suoi contemporanei.

[107] Nella traduzione inglese di Lockhart del testo di Bernal Díaz ci sono diverse versioni di questa storia, prese da fonti differenti (Díaz, 1844, vol. II, p. 396).

[108] Clenninden, 1991, p. 144.

[109] È su queste basi che Testart distingue la schiavitù dovuta al gioco d'azzardo, e la schiavitù per debiti, anche se in definitiva dipende da debiti di gioco. «La mentalità del giocatore d'azzardo che punta la sua stessa persona è più vicina a quella del guerriero, che rischia di morire o di essere ridotto in schiavitù, che quella del povero, disposto a vendersi pur di sopravvivere» (Testart, 2002, p. 180).

[110] Tra l'altro, questo è anche il motivo per cui le lamentele sull'immoralità del deficit sono profondamente false: poiché la moneta moderna è effettivamente governata attraverso il debito, se non ci fosse alcun deficit l'effetto sarebbe disastroso. Vero, il denaro può anche essere creato privatamente, dalle banche, ma pare che questa fonte sia limitata. Per questo motivo tra l'élite finanziaria americana, capeggiata da Alan Greenspan, scoppiò il panico quando l'amministrazione Clinton iniziò ad avere i conti in attivo; pare che i tagli alle tasse di Bush siano stati decisi specificamente per assicurare il mantenimento del deficit.

[111] Wallerstein, 1989.

[112] 1988, p. 600.

[113] In Inghilterra la prima legge sul fallimento risale al 1542.

[114] Goethe mirava sicuramente a questo quando Faust chiede all'imperatore di pagare tutti i suoi debiti con dei pagherò. Dopotutto, sappiamo tutti cosa gli successe quando venne la sua ora.

[115] Sonenscher (2007) fornisce un resoconto lungo e dettagliato di questi eventi.

[116] Qui si potrebbe rintracciare un elemento religioso: al tempo di Augusto, una setta di cultisti nel Medioevo concepì l'idea che stava per arrivare un fuoco dal cielo, che avrebbe consumato tutto il

pianeta. Niente sembrava meno probabile al tempo. Lasciatogli a disposizione un angolo di mondo per duemila anni, si inventano un modo per farlo. Ma ovviamente questo fa parte di un disegno più grande.

12. L'inizio di qualcosa ancora da definire (1971-?)

[1] Il primo a segnalarmi l'importanza di questa data è stato il mio collega antropologo Christopher Gregory (1998, pp. 265-96; anche Hudson, 2003a). Ai cittadini americani non è permesso cambiare i dollari in oro fin dal 1934. L'analisi seguente è ispirata tanto da Gregory quanto da Hudson.

[2] Una versione dall'aspetto plausibile, che cita quantità modeste di oro, può essere trovata qui: www.rediff.com/money/2001/nov/17wtc.htm. Per una più fantasiosa e divertente: www.rense.com/general73/confess.htm

[3] «The Federal Reserve Bank of New York: the Key to the Gold Vault».(http://www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvault.pdf).

[4] Come dettaglio, ricordo che al tempo avevo letto delle storie sui giornali che parlavano di come fosse scomparso l'oro di una serie di gioiellerie esclusive proprio dietro le torri. Presumibilmente è stato intascato dai soccorritori, ma considerando le circostanze, pare non ci sia stata nessuna seria obiezione – almeno non ho mai sentito di indagini volte ad approfondire la faccenda, né di alcuna azione legale.

[5] Sicuramente non è una coincidenza che William Greider abbia deciso di intitolare la sua grande storia della Federal Reserve (1989) *The Secrets of the Temple*. Questo è il modo con cui effettivamente molti giovani ufficiali si riferiscono alla Fed in privato. Ne cita uno: «Il sistema è proprio come una chiesa [...], ha il suo papa, il presidente; un collegio di cardinali, i governatori e i presidenti delle banche; una curia e il personale anziano. L'equivalente dei laici sono le banche commerciali. Abbiamo perfino

ordini diversi come i gesuiti, i francescani e i domenicani, solo che li chiamiamo pragmatisti, monetaristi e neokeynesiani» (ivi, p. 54).

[6] Questa non è affatto una posizione nuova, in parte si basa sulla scuola braudeliana, per esempio il lavoro recente di Mielants (2007). Per una versione marxista classica che sviluppa i legami fin dai tempi di Nixon, vedi Custers 2007. Per un'analisi neoclassica mainstream vedi MacDonald e Gastman, 2001; MacDonald, 2006.

[7] Senatore Fulbright, in McDermott, 2008, p. 190.

[8] Questo è in diretta contraddizione con la Costituzione degli Stati Uniti (1.8.5) che specifica che solo il Congresso ha il potere di «coniare moneta e regolarne il valore» – senza dubbio rispondendo alle richieste dei jeffersoniani, che erano contro la creazione di una banca centrale. Gli Stati Uniti osservano ancora la legge alla lettera: le monete americane sono emessa direttamente dal tesoro. La cartamoneta, invece, è firmata dal capo del tesoro ma è emessa dalla Federal Reserve. Sono tecnicamente banconote, come quelle della Banca d'Inghilterra, anche se una sola banca ha il monopolio d'emissione.

[9] Per quelli che non sanno come funziona la Fed: tecnicamente, ci sono una serie di fasi. Generalmente il tesoro offre i bond al pubblico, e la Fed li ricompra. Poi la Fed presta il denaro così creato ad altre banche a un tasso d'interesse speciale e basso («tasso ufficiale»), così che le banche possono prestarlo a tassi più alti. Nella sua funzione di regolatore del sistema bancario, la Fed stabilisce anche il coefficiente di riserva: quanti dollari queste banche possono «prestare» – in effetti, creare – per ogni dollaro che hanno preso a prestito dalla Fed, oppure hanno in deposito o in attività di altro tipo. Tecnicamente il rapporto è di dieci a uno, ma una serie di trucchi legali permette alle banche di operare con un rapporto molto più ampio.

[10] Il che solleva la questione dello scopo delle sue riserve auree.

[11] In effetti, forse la maggiore minaccia alla potenza globale degli Stati Uniti è un posto nel mondo – la regione della Cina di fronte a Taiwan – dove le difese antiaeree sono così dense e sofisticate che l'aviazione americana non è più certa di poterci entrare a discrezione. L'incapacità di far saltare in aria Osama Bin

Laden è ovviamente solo la manifestazione più ovvia dei limiti di questa potenza.

[12] Oppure investirli nel mercato azionario statunitense, il che in definitiva ha effetti simili. Come nota Hudson, «i diplomatici americani hanno reso chiaro che acquisire il controllo di società americane o anche tornare a comprare oro sarebbero stati considerati degli atti scortesi» (2002a, p. 7), quindi, a meno che non vogliano abbandonare completamente il dollaro, il che sarebbe ritenuto un atto ancora più scortese, ci sono poche alternative. Su come questo atto «scortese» può essere ricevuto, vedi sotto.

[13] Hudson, 2002a, p. 12.

[14] Come molti hanno sottolineato, all'incirca in questo periodo i tre paesi che passarono all'euro – Iraq, Iran e Corea del Nord – furono esattamente gli stessi che Bush definì l'«asse del male». Ovviamente qui si può discutere di quale sia la causa e quale l'effetto. Vale la pena notare che i paesi dell'euro come Francia e Germania si opponevano compatti alla guerra, mentre gli alleati degli americani venivano dalle fila degli euroscettici, come la Gran Bretagna.

[15] Alcuni testi rappresentativi sulle relazioni tra dollaro e impero: per una prospettiva economica neoclassica, Ferguson (2001, trad. it. 2001; 2004, trad. it. 2006), per una prospettiva keynesiana radicale, Hudson (2003a), per una marxista, Brenner (2002).

[16] Anche la CIA oggi si riferisce normalmente a questi espedienti come «schiavitù», anche se tecnicamente la servitù per debiti è diversa.

[17] Confrontalo con il grafico deficit/spese militari precedente – le curve sono effettivamente identiche.

[18] Vedi dailybail.com/home/china-warns-us-about-debt-monetization.html. La storia è basata su un pezzo del *Wall Street Journal*, «Don't Monetize the Debt: The president of the Dallas Fed on inflation risk and central bank independence» (Mary Anastasia O'Grady, WSJ, 23 maggio 2009). Devo aggiungere che nell'uso popolare odierno, «monetizzare il debito» è generalmente usato come sinonimo di «stampare moneta» per pagare il debito. La Banca d'Inghilterra non stampava moneta per pagare il debito pubblico;

trasformò il debito pubblico stesso in moneta. Anche qui sotto c'è una profonda questione sulla natura della moneta stessa.

[19] Talvolta ci si riferisce a questi accordi come Bretton Woods II: in effetti, si tratta di un tacito accordo per cui fin dagli anni novanta si usavano vari mezzi non ufficiali per mantenere artificialmente alto il valore del dollaro e artificialmente basso quello delle monete dell'Asia orientale – soprattutto quella cinese – per spedire export asiatici a basso costo negli Stati Uniti. Poiché i salari reali negli Stati Uniti dagli anni settanta sono rimasti fermi o sono diminuiti, questo fatto, unito all'accumulazione di debito al consumo, è la sola ragione per cui gli standard di vita statunitensi non sono precipitosamente calati.

[20] Su Zheng He, vedi Dreyer, 2006; Wade, 2004; Wake, 1997. Sul commercio di tributi in generale: Moses, 1967; Yü, 1967; Hamashita, 1994, 2003; Di Cosmo e Wyatt, 2005.

[21] La mia tesi qui segue Arrighi, Hui, Hung e Selden, 2003; alcuni dei loro argomenti sono riflessi nell'ultimo lavoro di Arrighi, *Adam Smith in Beijing* (2007, trad. it. *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventunesimo secolo*, 2008).

[22] Il Giappone è ovviamente un'eccezione, perché aveva già raggiunto qualcosa di simile allo status di paese del primo mondo anche prima.

[23] Keynes, 1936, p. 345 (trad. it. 2006, p. 570).

[24] Vedi www.irle.berkeley.edu/events/spring08/feller/

[25] La legislazione fondamentale era il «Depository Institutions Deregulation and Monetary Control Act» del 1980, che annullava tutte le leggi federali in materia di usura: apparentemente in reazione alla rampante inflazione della fine degli anni settanta, anche se ovviamente le leggi sull'usura non tornarono in vigore quando l'inflazione fu rimessa sotto controllo, come nell'ultimo quarto di secolo. Lasciò le leggi statali che fissavano dei tetti al tasso massimo, ma istituzioni come le aziende di carte di credito potevano osservare le leggi dello stato in cui erano registrate, indipendentemente da dove operavano effettivamente. Questo è il motivo per cui quasi tutte sono registrate in Sud Dakota, che non ha fissato alcun limite.

[26] Il primo è di Thomas Friedman (1999), compare in un libro arrogante e vacuo intitolato *The Lexus and the Olive Tree*, il secondo è di Randy Martin (2002), tratto da un libro della stessa specie.

[27] In America questa «alterità universale» è ottenuta soprattutto con il razzismo. Questo è il motivo per cui la maggior parte dei piccoli esercizi commerciali negli Stati Uniti è gestita per etnia: per esempio, i commercianti coreani, che si fanno credito l'un l'altro, ma i cui clienti sono così socialmente distanti che estendere il credito anche a loro è fuori discussione, come anche l'aspettarsi una relazione caratterizzata da un basilare grado minimo di fiducia, poiché loro stessi si aspettano regolarmente che elettricisti, fabbri e artigiani di vario tipo provino a fregarli. Essenzialmente, un mercato su basi razziali o etniche diventa un mercato dove si ipotizza che tutti siano amaleciti.

[28] Gilder, 1981, p. 266, citato in Cooper, 2008, p. 7. Il saggio di Cooper è una brillante esplorazione della relazione tra l'imperialismo del debito – espressione che pare abbia coniato lei stessa, ispirata da Hudson – e il cristianesimo evangelico, e lo raccomando caldamente. Vedi anche Naylor, 1985.

[29] Robertson, 1992, p. 153, citato di nuovo in Cooper, 2008.

[30] Atwood, 2008, p. 42.

[31] Tra l'altro, questa è anche la migliore risposta alla critica convenzionale per cui i poveri si indebitano perché non sono in grado di posporre le gratificazioni; un altro modo in cui la logica economica, con tutti i suoi punti morti, rende impossibile ogni comprensione delle vere motivazioni dei «consumatori». Razionalmente, poiché i depositi pagano circa il 4 per cento all'anno, mentre le carte di credito chiedono il 20 per cento d'interesse, i consumatori dovrebbero costruirsi un cuscinetto di risparmi e indebitarsi solo in casi di assoluta necessità, ritardando tutte le spese non essenziali in attesa di un surplus. Molto pochi si comportano davvero così, ma raramente per imprevidenza (non posso aspettare per avere quel nuovo vestito), ma perché le relazioni umane non possono essere messe in stand-by nello stesso modo delle immaginarie «spese discrezionali»: una figlia compie cinque anni una sola volta, e i nonni hanno davanti solo un certo numero di

anni.

[32] Ci sono così tanti libri sull'argomento che è difficile scegliere. Un paio di esempi eccellenti sono *Generation Debt* di Anya Kamenetz (2006) e *Social History of the Credit Trap* di Brett William (2004). La questione più ampia della richiesta di debito come forma di lotta classe è in buona parte ispirata dal collettivo Midnight Notes, che sostiene che, per quanto paradossalmente, «il neoliberismo ha aperto un nuovo fronte di lotta tra capitale e classe operaia nel dominio del credito» (2009, p. 7). In parte ho seguito la loro analisi, ma ho cercato di allontanarmi dalla rappresentazione economicista della vita umana come «riproduzione del lavoro», che è un forte limite della letteratura marxista – l'enfasi sulla vita oltre la sopravvivenza può essere vagamente influenzata da Vaneigem (1967, trad. it. 1999), ma si ispira soprattutto al mio lavoro sulla teoria del valore (Graeber, 2001).

[33] Elyachar, 2002, p. 510.

[34] Vedi per esempio «India's micro-finance suicide epidemic», Soutik Biswas, BBC News South Asia, 16 dicembre 2010, http.bbc.co.uk/news/world-south-asia-11997571

[35] Ho osservato questo fatto di prima mano in varie occasioni, durante il mio lavoro di attivista: per esempio, la polizia è contenta di chiudere gli incontri commerciali, solo per assicurarsi che i manifestanti non pensino di esserci riusciti.

[36] In pratica, consiste principalmente in contratti bancari «senza interessi» che in teoria seguono la divisione dei profitti, ma in realtà funzionano come le altre banche. Il problema è che queste banche per la condivisione del profitto si trovano a competere con banche tradizionali nello stesso mercato, quindi quelli che pensano che le loro aziende avranno alti profitti graviteranno verso le banche che offrono prestiti a tasso fisso, mentre solo le aziende che prevedono bassi profitti sceglieranno la condivisione (Kuran, 1995, p. 162). Per avere una vera transizione verso l'attività bancaria senza interessi, questa dovrebbe essere totale.

[37] Sotto il califfato, per garantire l'offerta di moneta; in Cina, attraverso interventi sistematici per stabilizzare il mercato e prevenire i monopoli; più tardi, negli Stati Uniti e nell'Occidente,

per permettere la monetizzazione del loro stesso debito.

[38] Vero, come ho mostrato nel capitolo 5, la vita economica sarà sempre un terreno per lo scontro di principi, quindi potrebbe definirsi incoerente a un qualche livello. In realtà, non penso che questa sia affatto una cosa negativa – come minimo, è sempre produttiva. Le distorsioni nate dalla violenza mi paiono incredibilmente insidiose.

[39] V on Mises, 1949, pp. 540-41 (trad. it. 1959, pp. 517-18). Il testo originale tedesco fu pubblicato nel 1940 e presumibilmente composto un anno o due prima.

[40] Ferguson, 2007, p. IV (trad. it. 2009).

[41] Posso parlare con qualche autorità qui, poiché provengo da una famiglia umile e mi sono fatto strada nella vita unicamente grazie al mio incessante lavoro. I miei amici sanno benissimo che sono un lavoratore folle, cosa che spesso li annoia. Sono quindi perfettamente consapevole che questo comportamento sia almeno parzialmente patologico, e in nessun senso rende una persona migliore.

Bibliografia

Abraham, Roy Clive, 1933, *The Tiv People*, Government Printer, Lagos.

Abu Lughod, Janet, 1989, *Before European Hegemony*, Oxford University Press, Oxford.

Adamek, Wendi L., 2005, «The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism», in *History of Religions*, a. 45, n. 2, pp. 135-180.

Adams, Robert McC., Lamberg-Karlovsky, C. e Moran, William L., 1974, «The Mesopotamian Social Landscape: The View from the Frontier», in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies*, n. 20, pp. 1-20.

Adkins, Arthur W.H., 1972, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*, Norton, New York.

Adolf Helen, 1947, «New Light on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and Other Grail Romances», in *PMLA*, a. 62, n. 2, pp. 306-324.

—, 1957, «Christendom and Islam in the Middle Ages: New Light on "Grail Stone" and "Hidden Host"», in *Speculum*, a. 32, n. 1, pp. 103-115.

Afigbo, Adiele Eberechukwu, 1971, «The Aro of Southeastern Nigeria: a Socio-Historical Analysis of Legends of Their Origins», in *African Notes*, n. 6, pp. 31-46.

Aglietta, Michel e Orléan, André, 1992, *La Violence de la monnaie*, Presses Universitaires de France, Paris.

—, 1995, *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique,

confiance).

—, 1998, *La Monnaie souveraine*, Odile Jacob, Paris.

Aglietta, Michel *et al.*, 1998, «Introduction», in M. Aglietta e A. Orléan, *La Monnaie souveraine*, cit., pp. 9-31.

Agnew, Jean-Christophe, 1986, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ahern, Emily, 1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford University Press, Stanford.

Akiga Sai, B., 1939, *Akiga's Story: The Tiv Tribe as Seen by One of its Members, translated and annotated by Rupert East*, Published for the International African Institute by the Oxford University Press, London-New York.

—, 1954, «The "Descent" of the Tiv from Ibenda Hill», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 24, n. 4, pp. 295-310.

Akin, David e Robbins, Joel, 1998, «An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction», in David Akin e Joel Robbins (a c. di), *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 1-40.

al-Wahid, Ali 'Abd [Ali Abd Elwahed], 1931, *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des situations génératrices de l'esclavage. Avec appendice sur l'esclavage de la femme et bibliographie critique*, Éditions Albert Mechelinck, Paris.

Alexander, John B., 1938, «A Babylonian Year of Jubilee?» in *Journal of Biblical Literature*, n. 57, pp. 55-79.

Allen, Nicholas J., 1998, «The Category of Substance: A Maussian Theme Revisited», in Wendy James e Nicholas J. Allen (a c. di), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, Berghahn Books, London, pp. 175-191.

Altekar, Anant Sadashiv, 1977, *State and Government in Ancient India*, Motilal Banarsidass, Delhi.

—, 1983, *The Position of Women in Hindu Civilization*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Althabe, Gérard, 1968, «La circulation monétaire dans un village Betsimisaraka», in *Tany Gasy*, n. 8, pp. 35-46.

Ames, Roger, 1994, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*, State University of New York Press, Albany.

Anderson, Perry, 1978, *Dall'antichità al feudalesimo*, Mondadori, Milano.

Angas, Lawrence Lee Bazley, 1937, *Slump Ahead in Bonds*, Somerset Pub, New York.

Aristotele, 2003, *Politica*, Rizzoli, Milano.

Arnaud, Daniel, 1973, «La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historique?», in *Revue de l'histoire des religions*, n. 183, pp. 111-115.

Arrighi, Giovanni, 1996, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, il Saggiatore, Milano.

—, 2008, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventunesimo secolo*, Feltrinelli, Milano.

Arrighi, Giovanni, Hui, Po-Keung, Hung, Ho-Fung, Selden, Mark, 2003, «Historical Capitalism, East and West» in Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita, Mark Selden (a c. di), *The Resurgence of East Asia: 500, 150, and* 50 *year perspectives*, Routledge, London, pp. 259-333.

Asheri, David, 1969, «Leggi greche sul problema dei debiti» in *Studi classici e orientali*, n. 18, pp. 5-122.

Ashtor, Eliahu, 1972, «Banking Instruments between the Muslim East and the Christian West», in *Journal of European Economic History*, n. 1, pp. 559-573.

—, 1982, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, Einaudi, Torino.

Assante, Julia, 2003, «From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals», in *Ancient Art and Its Historiography*, A.A. Donahue e Mark D. Fullerton (a c. di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 13-47.

Atwood, Margaret, 2009, *Dare e avere: il debito e il lato oscuro della ricchezza*, Ponte alle Grazie, Milano.

Auerbach, Erich, 1979, *Mimesis: il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino.

Aydan, Ertan, 2003, *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the ülüku version of Kemalism, 1933-1936*, (tesi di dottorato), Bilkent University, Ankara (http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0002416.pdf).

Aylmer, G.E. 1980, «The Meaning of Property in Seventeenth-Century England», in *Past and Present*, n. 86, pp. 87–97.

Ayyar, P.V. Jagadisa, 1982, *South Indian Shrines: Ilustrated*, Apex, Delhi.

Bahrani, Zainab, 2001, *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*, Routledge, London.

Baker, J. Wayne, 1974, «Heinrich Bullinger and the Idea of Usury», in *The Sixteenth Century Journal*, a. 5, n. 1, pp. 49-70.

Baker, Jennifer, 2005, *Securing the Commonwealth: Debt, Speculation, and Writing in the Making of Early America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Ballin, Theodore N., 1978, «A Commentary on [Demosthenes] 50» (Tesi di dottorato), University of Washington, Seattle.

Balmuth, Miriam S., 1967, «The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine», in Aryeh Kindler, (a c. di), *International Numismatic Convention, Jerusalem, 27-31 December 1963: The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity, Proceedings*, Shocken, Tel Aviv, pp. 25-32.

—, 1971, «Remarks on the Appearance of the Earliest Coins», in David G. Mitten, John Griffiths Pedley e Jane Ayer Scott (a c. di), *Studies Presented to George M. A. Hanfmann* (Philipp von Zabern, Mainz), pp. 1-7.

—, 1975, «The Critical Moment: the Transition from Currency to Coinage in the Eastern Mediterranean», in *World Archeology*, n. 6, pp. 293-299.

—, 2001, «Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece», in *Numismatic Studies*, n. 24, American Numismatic Society, New York.

Banaji, Jairus, 2001, *Agrarian Change in Late Antiquity: Gold, Labour, and Aristocratic Dominance*, Oxford University Press, Oxford.

Barasch, Moshe, 1993, *Icon: studies in the history of an idea*,

NYU Press, New York.

Barber, Malcolm, 1998, *Processo ai Templari. Una questione politica*, ECIG, Genova.

Barendse, Rene J., 2002, *The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, Armonk, M.E. Sharpe.

Barnes, Robert Harrison e Barnes, Ruth, 1989, «Barter and Money in an Indonesian Village Economy», in *Man* (*New Series*), a. 24, n. 3, pp. 399-418.

Barreau, Andre, 1961, «Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 3, n. 4, pp. 443-451.

Barth, Frederick, 1969, «Economic Spheres in Darfur», in *Themes in Economic Anthropology*, ASA Monographs n. 6, Tavistock, London, pp. 149-174.

Basilio di Cesarea, 1965, *Omelie sui Salmi*, Edizioni Paoline, Alba.

Basham, Arthur Llewellyn, 1948, «Harsa of Kashmir and the Iconoclast Ascetics», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, a. 12, n. 3/4, pp. 668-699.

Baskind, James, 2007, «Mortification Practices in the Obaku School», in *Essays on East Asian Religion and Culture, Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the Occasion of his 65th Birthday*, Christian Wittern e Shi Lishan (a c. di), Kyoto University, Kyoto.

Bataille, George, 1993, «The Accursed Share Volume III, Sovereignty, Part One: “What I Understand by Sovereignty”», in *The Accursed Share Volumes II and III*, Zone Books, New York, pp. 197-257.

Baxter, W.T. 1989, «Early accounting: The tally and checkerboard», in *Accounting Historians Journal*, a. 16, n. 2, pp. 43-83.

Beard, Mary e Henderson, John, 1997, «With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity», in *Gender & History*, n. 9, pp. 480-503.

Beattie, John, 1974, *Un reame africano: Bunyoro e le difficoltà per comprenderlo*, Officina, Roma.

Beauchet, Ludovic, 1897, *Histoire du droit privé de la République*

athénienne, Chevalier-Maresoq, Paris.

Beaujard, Philippe, 2005, «The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century», in *Journal of World History*, a. 16, n. 4, pp. 411-465.

Begg, David, Fischer, Stanley e Dornbusch, Rudiger, 2005, *Economics*, McGraw-Hill, Maidenhead, Berkshire.

Beier, A. Lee, 1985, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England 1560-1640*, Routledge, London.

Bell, Stephanie, 1999, «Do Taxes and Bonds Finance Government Spending?» in *Journal of Economic Issues*, n. 34, pp. 603-620.

—, 2000, «The Role of the State and the Hierarchy of Money», in *Cambridge Journal of Economics*, n. 25, pp. 149-163.

Bell, Stephanie e John F. Henry, 2001, «Hospitality versus Exchange: the Limits of Monetary Economics» in *Review of Social Economics*, a. 54, n. 2, pp. 203-226.

Bellah, Robert N., 2005, «What is Axial About the Axial Age?» in *Archives of European Sociology*, a. 46, n. 1, pp. 69-87.

Belo, Jane, 1936, «A Study of the Balinese Family», in *American Anthropologist*, a. 38, n. 1, pp. 12-31.

Benn, James A., 1998, «Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism», in *History of Religions*, a. 37, n. 4, pp. 295-322.

—, 2007, *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Benveniste, Emile, 1963, *Indo-European Language and Society*, 2 voll., Faber & Faber, London.

—, 1977, *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano.

Berndt, Ronald M., 1951, «Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land», in *Southwestern Journal of Anthropology*, a. 7, n. 2, pp. 156-176.

Binswanger, Hans Christoph, 1994, *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust*, University of Chicago Press, Chicago.

Birks, Peter, 1985, «The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership», in *Acta Juridica*, n. 7, pp. 1-37.

Bishop, Ryan e Robinson, Lilian S., 1998, *Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*, Routledge, New York.

Blackburn, Robin, 1997, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, Verso, London.

Blackstone, Sir William, 1827, *Commentaries on the laws of England*, E. Duyckinck, London.

Blanc, Louis, 1839, *L'organisation du travail*, Au Bureau de Nouveau Monde, Paris.

Blau, Peter, 1964, *Exchange and Power in Social Life*, Wiley, New York.

Blaxter, Lorraine, 1971, «*Rendre service* and *Jalouisie*» in *Gifts and Poison*, a c. di F.G. Bailey, Basil Blackwell, London, pp. 119-130.

Bleiberg, Edward, 2002, «Loans, Credit and Interest in Ancient Egypt» in *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, a c. di Hudson, Michael e Marc Van de Mieroop, CDL Press, Bethesda, pp. 257-276.

Blickle, Peter, 1983, *La riforma luterana e la guerra dei contadini: la rivoluzione del 1525*, il Mulino, Bologna.

Bloch, Marc, 1987, *La società feudale*, Einaudi, Torino.

Bogaert, Raymond, 1966, *Les Origines antiques de la banque de depot*, Sijthoff, Leiden.

—, 1968, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Sijthoff, Leiden.

Bohannan, Laura, 1952, «A Genealogical Charter» in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 22, pp. 301-315.

—, 1958, «Political Aspects of Tiv Social Organization» in *Tribes Without Rulers*, a c. di John Middleton e David Tait, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 33-66.

—, 1964, *Return to Laughter, An Anthropological Novel* (as «Elenore Bowen Smith»), Praeger, New York.

Bohannan, Paul, 1954, «The Migration and Expansion of the Tiv», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 24, n. 1, pp. 2-16.

—, 1955, «Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv», in *American Anthropologist*, n. 57, pp. 60-67.

—, 1957, *Justice and Judgment among the Tiv*, Oxford University

Press, London.

—, 1958, «Extra-processual events in Tiv Political Institutions», in *American Anthropologist*, a. 60, pp. 1-12.

—, 1959, «The Impact of Money on an African Subsistence Economy», in *Journal of Economic History*, n. 19, pp. 491-503.

Bohannan, Paul e Bohannan, Laura, 1953, *The Tiv of Central Nigeria*, International African Institute, London.

—, 1968, *Tiv Economy*, Northwestern University Press, Evanston.

—, 1969, *A Source Notebook on Tiv Religion*, (5 voll.), Human Relations Area Files, New Haven.

Boianovsky, Mauro, 1993, «Böhm-Baewerk, Irving Fisher, and the Term "Veil of Money"», in *History of Political Economy*, a. 25, n. 4, pp. 725-738.

Bokenkamp, Stephen R., 2008, «*Fu*: Talisman, Tally, Charm» in *The Encyclopedia of Taoism*, Fabrizio Pregadio (a c. di), Routledge, London, pp. 35-38.

Bolles, John Augustus, 1837, *A treatise on usury and usury laws*, James Munroe, Boston.

Boon, James, 1977, *The anthropological romance of Bali, 1597-1972: dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bottéro, Jean, 1961, «Desordre économique et annulation des dettes en Mesopotamie à l'epoque paleo-babylonienne», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 4, pp. 113-164.

—, 1992, *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*, Johns Hopkins, Baltimore.

Bourdieu, Pierre, 1965, «The Sentiment of Honor in Kabyle Society», in J.G. Peristiany (a c. di), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Trinity Press, London, pp. 191-242.

—, 1990, *The Logic of Practice*, Polity Press, Cambridge.

—, 2003, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Cortina Milano.

Bowers, Richard H., 1983, «From Rolls to Riches: King's Clerks and Moneylending in Thirteenth-Century Enrgland» in *Speculum*, a. 58, n. 1, pp. 60-71.

Boyer-Xambeu, Marie-Thérèse, Deleplace, Ghislain e Gillard, Lucine, 1991, *Banchieri e principi: moneta e credito nell'Europa del Cinquecento*, Einaudi, Torino.

Bradley, Keith R., 1987, «On the Roman Slave Supply and Slavebreeding», in *Classical Slavery*, a c. di M.I. Finley, pp. 42-64, Routledge, London (trad. it. M.I. Finley, 1990, *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Bari).

Brady, Thomas A., Jr., 1997, «The Rise of Merchant Empires, 1400-1700. A European Counterpoint» in *The political economy of merchant empires*, James D. Tracy (a c. di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 117-160.

Brand, Paul, 2002, «Aspects of the Law of Debt, 1189-1307», in *Credit and debt in medieval England,* c. 1180-c. 1350, a c. di Phillipp R. Schofield e N. J. Mayhew, Oxbow, London, pp. 19-41.

—, 2003, «The Jewish Community of England in the Records of the English Royal Government», in *The Jews in Medieval Britain: Historical, Literary, and Archaeological Perspectives*, Patricia Skinner (a c. di), Boyden and Brewer, Woodbridge, pp. 73-96.

Braudel, Fernand, 1976, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino.

—, 1977, *Capitalismo e civiltà materiale. Secoli XIV-XVIII*, Einaudi, Torino.

—, 1982, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, Einaudi, Torino.

Brenner, Robert, 2002, *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy*, Verso, London-New York.

Briant, Paul, 2006, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Eisenbrauns, New York.

Brock, Roger, 1994, «The Labour of Women in Classical Athens», in *The Classical Quarterly* (new series), a. 44, n. 2, pp. 336-346.

Bronkhorst, Johannes, 2007, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden.

Brook, Timothy, 1998, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, University of California Press, Berkeley.

Brunt, P.A., 1972, *Classi e conflitti sociali nella Roma*

repubblicana, Laterza, Bari.

Bryant, Joseph M., 1996, *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, SUNY, Albany.

Bücher, Karl, 1907, *Industrial Evolution*, Holt, New York.

Buckland, William Warwick, 1908, *The Roman Law of Slavery*, Cambridge University Press, Cambridge.

Buckler, W.H., 1896, *The Origin and History of Contract in Roman Law down to the End of the Republican Period*, C.J. Clay & Sons, London.

Bulliet, Richard W., 1979, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge.

Burton, Sir Richard F (a c. di), 1934, *The Book of a Thousand Nights and a Night*, (6 voll.) Heritage Press, New York (trad. it. 1984, *Le mille e una notte*, Mondadori, Milano).

Butrica, James L., 2006, «Some Myths and Anomalies in the Study of Roman *Sexuality*», in *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*, a c. di Beert C. Verstraete e Vernon Provencal, University of California Press, Berkeley, pp. 209-270.

Byrne, Frances, 1971, «Tribes and Tribalism in early Ireland», in *Ériu*, a. 22, pp 128-166.

—, 1973, *Irish Kings and High Kings*, Batsford, London.

Caffentzis, Constantine George, 1988, *Parole abusate, monete tosate e governo civile. La filosofia del denaro di John Locke*, Istituto Enciclopedia italiana, Roma.

Cairns, Francis, 1991, «The "Laws of Eretria" ("IG" XII. 9 1273 and 1274): *Epigraphic*, Legal, Historical, and Political Aspects», in *Phoenix*, a. 45, n. 4, pp. 296-313.

Calhoun, George W., 1934, «Classes and Masters in Homer», in *Classical Philology*, a. 29, pp. 192-206, 301-316.

Cambiano, Giuseppe, 1987, «Aristotele and the Anonymous Opponents of Slavery», in *Classical Slavery*, M.I. Finley (a c. di), pp. 28-53 (trad. it. M.I. Finley, 1990, *op. cit.*).

Campbell, John Kennedy, 1964, *Honour, Family and Patronage:*

A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community, Oxford University Press, Oxford.

Cannan, Edwin, 1921, «Early History of the Term Capital» in *Quarterly Journal of Economics*, a. 35, n. 3, pp. 469-481.

Cardascia, Guillaume, 1959, «L'adoption matrimonale à Babylone et à Nuzi», in *Revue historique de droit français et étranger»*, a. 37, pp. 1-16.

—, 1969, *Les lois assyriennes, Littératures Anciennes du Proche-Orient 2*, Cerf, Paris.

Cartier, Michel, 1988, «Dette et propriété en Chine», in *Lien de Vie: Noued Mortel: les representations de la dette en Chine, au Japan, et dans le monde Indien*, Charles Malamoud (a c. di), Editions de l'Ecole des Hautes Études en Science Sociales, Paris, pp. 17-29.

Case, Karl E., Fair, Ray C., Gärtner, Manfred e Heather, Ken, 1996, *Economics*, Prentice Hall, London.

Caskey, John P., 1994, *Fringe Banking: Check-Cashing Outlets, Pawnshops, and the Poor*, Russell Sage Foundation, New York.

Cerny, Jaroslav, 1954, «Prices and Wages in Egypt in the Ramesside Period», in *Cahiers d'histoire mondiale*, a. 4, pp. 903-921.

Chagnon, Napoleon, 1996, «Review of Yanomami Warfare", in *American Anthropologist*, a. 98, pp. 670-672.

Chakravarti, Uma, 1985, «Of Dasas and Karmakaras: Servile Labor in Ancient India», in *Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India*, a c. di Utsa Patnaik, Manjari Dingwaney, University of Nevada Press, Reno, pp. 35-75.

Chapman, Anne, 1980, «Barter as a Universal Mode of Exchange», in *L'Homme*, a. 22, n. 3, pp. 33-83.

Charles-Edwards, T.M., 1978, «Honour and Status in Some Irish and Welsh Prose Tales», in *Eriu*, a. 29, pp. 123-141.

—, 1993, *Early Irish and Welsh kinship*, Oxford University Press, Oxford.

Chatterjee, Heramba, 1971, *The Law of Debt in Ancient India*, Sanskrit College, Calcutta.

Chattopadhyaya, Debiprasad, 1994, *Carvaka/Lokayata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*, Mrinal Kanti Gangopadhyaya, Delhi.

Chaudhuri, Kirti N., 1985, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1994, *L'Asia prima dell'Europa. Economie e civiltà dell'Oceano Indiano*, Donzelli, Roma.

Chauhan, Gian Ghand, 2003, *An Economic History of Early Medieval Northern India*, Atlantic Publishers, Delhi.

Ch'en, Kenneth K.S., 1964, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton University Press, Princeton.

Choksy, Jamsheed K, 1988, «Loan and Sales Contracts in Ancient and Early Medieval Iran», in *Indo-Iranian Journal*, a. 31, n. 3, pp. 191–218.

Cipolla, Carlo M., 1957, *Moneta e civiltà mediterranea*, Neri Pozza, Venezia.

Clanchy, M.T., 1993, *From Memory to Written Record, England 1066-1307*, Blackwell, Oxford.

Clarence-Smith, William G., 2008, «Islamic Abolitionism in the Western Indian Ocean from c. 1800», Presented at the conference, *Slavery and the Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds: Global Connections and Disconnections*, Yale University, 7-8 novembre 2008, http://www.yale.edu/glc/indian-ocean/smith.pdf.

Clavero, Bartolomé, 1986, «The Jurisprudence on Usury as a Social Paradigm in the History of Europe», in *Historische Soziologie der Rechtswissenschaft*, a c. di Erik Volkmar Heyen, Vittorio Klostermann, Frankfurt, pp. 23-36.

Codere, Helen, 1950, *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792-1930*, Monograph 18, American Ethnological Society, New York.

Cohen, David, 1987, «Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens», in *Greece and Rome*, a. 36, n. 1, pp. 1-15.

Cohen, Edward E., 1995, «Review of "Lending and Borrowing in Ancient Athens"», in *Bryn Mawr Classical Review*, a. 3, n. 4: (http://serials.infomotions.com/bmcr/bmcr-v3n04-cohen-lending.txt).

Cohn, Norman, 1976, *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di comunità, Milano.

Cole, Alan, 1998, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*, Stanford University Press, Palo Alto.

Coleman, Janet, 1985, «Dominium in 13th and 14th Century Political Thought and its 17th Century Heirs: John of Paris and Locke», in *Political Studies*, a. 33, pp. 73-100.

—, 1988, «Property and Poverty», in *The Cambridge History of Medieval Political Thought, 1350-1450*, a c. di J.H. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 607-648.

Collins, Randall, 1986, *Weberian Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1989, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge.

Cook, Robert Manuel, 1958, «Speculations on the Origins of Coinage», in *Historia*, a. 7, pp. 257-267.

Cooper, Frederick, 1979, «The Problem of Slavery in African studies», in *Journal of African History*, a. 20, pp. 103-125.

Cooper, Jerrold S., 1986, *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions*, *vol. 1: Presargonic Inscriptions*, American Oriental Society, New Haven.

—, 2002, «Virginity in Ancient Mesopotamia», in *Compte rendu, Rencontre assyriologique internationale*, a. 47, pp. 91-112.

Cooper, Melinda, 2006, «The Unborn Born Again: Neo-Imperialism, the Evangelical Right and the Culture of Life», in *Postmodern Culture* (PMC). a. 17, n. 1, #3.

—, 2008, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, Seattle.

Cornell, Tim, 1995, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, Routledge, London.

Cortés, Hernan, 1868, *The Fifth Letter of Hernan Cortes to the Emperor Charles V: Containing an Account of his Expedition to Honduras*, Hakluyt Society, London.

Cotter, James Finn, 1969, «The Wife of Bath and the Conjugal Debt», in *English Language Notes*, a. 6, pp. 169-172.

Covarrubias, Miguel, 1937, *Island of Bali*, Kegan Paul, London.

Curtin, Phillip D., 1969, *The Atlantic Slave Trade: A Census*,

University of Wisconsin Press, Madison.

Curtin, Phillip D. e Vansina, Jan, 1964, «Sources of the Nineteenth Century Atlantic Slave Trade», in *Journal of African History*, a. 5, n. 2, pp. 185-208.

Custers, Peter, 2006, *Questioning Globalized Militarism: Nuclear and Military Production and Critical Economic Theory*, Merlin Press, Monmouth.

Dandamaev, Muhammed, 1984, *Slavery in Babylonia, from Nabopolasser to Alexander the Great (*626-331 *BC)*, Northern Illinois University Press, De Kalb.

Darnton, Robert, 1988, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Adelphi, Milano.

Davenant, Charles, 1771, «Discourses on the Public Revenues and on Trade. Discourse II: Concerning Credit, and the Means and Methods by which it may be restored», in *The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade*, Sir Charles Whitworth (a c. di), R. Horsefeld, London, pp. 150-206.

Davidson, Paul, 2006, «Keynes and Money» in *A Handbook of Alternative Monetary Economics*, Philip Arestis e Malcolm Sawyer (a c. di), Edward Elgar Press, Cheltenham, pp. 139-153.

Davies, Glynn, 1996, *A History of Money*, University of Wales Press, Cardiff.

Davies, Kenneth Gordon, 1975, *The North Atlantic world in the seventeenth century*, University of Minnesota Press, St. Paul.

Davis, John, 1904, *Corporations*, Capricorn, New York.

Delâge, Denys, 1993, *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600-64*, University of British Columbia Press, Vancouver.

Deleuze, Giles e Guattari, Felix, 1975, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino.

Deng, Gang, 1999, *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Stagnation*, Routledge, London.

Denzel, Markus A., 2006, «The European Bill of Exchange», Paper presented at the XIV International Economic History

Congress, Helsinki, Finland, 21 to 25 August 2006, http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Denzel2.pdf

Derrida, Jacques, 2001, *Acts of Religion*, Routledge, London.

—, 2002, *L'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano.

Descat, Raymond, 1995, «L'économie antique et la cité grecque: Un modèle en question», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, a. 50, n. 5, pp. 961-989.

Dhavalikar, Madhukar Keshav, 1975, «The Beginning of Coinage in India», in *World Archaeology*, a. 6, n. 3, pp. 330-338.

Di Cosmo, Nicola e Wyatt, Don J. (a c. di), 2005, *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*, Routledge Curzon, London.

Diakonoff, Igor, 1982, «The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium BC», in *Oikumene*, a. 3, pp. 7-100.

Diaz, Bernal, 1968, *La conquista del Messico, 1517-1521*, Longanesi, Milano.

Digby, Kenelm Edward e Montagu Harrison, William, 1897, *An Introduction to the History of the Law of Real Property with Original Authorities*, Clarendon Press, Oxford.

Dighe, Ranjit (a c. di), 2002, *The Historian's Wizard of Oz: Reading L. Frank Baum's Classic as a Political and Monetary Allegory*, Greenwood Publishing Group, Westport.

Dike, K. Onwuka e Ekejiuba, Felicia, 1990, *The Aro of South-Eastern Nigeria, 1650-1980: A Study of Socio-Economic Formation and Transformation in Nigeria*, University Press, Ibadan.

Dikshitar, V.R. Ramachandra, 1948, *War in Ancient India*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Dillon, John M., 2004, *Morality and Custom in Ancient Greece*, Indiana University Press, Bloomington.

Dixon, C. Scott, 2002, *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dockés, Pierre, 1979, *Medieval Slavery and Liberation*, University of Chicago Press, Chicago.

Doherty, Charles, 1980, «Exchange and Trade in Early Medieval Ireland», in *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, a. 110, pp. 67-89.

Donzelot, Jacques, 1994, *L’invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Seuil, Paris.

Dorward, David C., 1976, «Precolonial Tiv Trade and Cloth Currency», in *International Journal of African Historical Studies*, a. 9, n. 4, pp. 576-591.

Douglas, Mary, 1951, «A form of polyandry among the Lele of the Kasai», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 21, n. 1, pp. 1-12 (As Mary Tew).

—, 1958, «Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 28, n. 2, pp. 109-122.

—,1960, «Blood-Debts and Clientship Among the Lele», in *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, a. 90, n. 1, pp. 1-28.

—, 1962, «The Lele Compared with the Bushong: A Study in Economic Backwardness», in *Markets in Africa*, a c. di Paul Bohannan e George Dalton, Northwestern University Press, Chicago, pp. 211-223.

—, 1963, *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press, London.

—, 1964, «Matriliny and Pawnship in Central Africa», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 34, n. 4, pp. 301-313.

—, 1982, *In the Active Voice*, Routledge and Kegan Paul, London.

—, 1993, *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna

—, 1999, «Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited, 1987», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 69, n. 2, pp. 177-193.

Downes, Rupert Major, 1933, *The Tiv Tribe*, Government Printer, Kaduna.

—, 1977, *Tiv Religion*, Ibadan University Press, Ibadan.

Dreyer, Edward L., 2006, *Zheng He: China and the Oceans in*

the Early Ming Dynasty, 1405-1433, Library of World Biography, Peter N. Stearns (a c. di), Pearson Longman, New York.

Driver, Godfrey Rolles e Miles, John C., 1935, *The Assyrian Laws*, Clarendon Press, Oxford.

Dubois, Page, 2003, *Slaves and Other Objects*, University of Chicago Press, Chicago.

Duby, Georges, 1980, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, University of Chicago Press, Chicago.

—, 1982, *Rural Economy and the Country Life in the Medieval West*, Routledge and Kegan Paul, New York.

—, 1987, *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.

Duffy, Seán, MacShamhráin, Ailbhe e Moynes, James (a c. di), 2005, *Medieval Ireland: An Encyclopedia*, CRC Press, Dublin.

Duggan, E. de C., 1932, «Notes on the Munshi Tribe», in *Journal of the African Society*, a. 31, pp. 173-82.

Dumont, Louis, 1981, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, University of Chicago Press, Chicago.

—, 1991, *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano.

—, 1993, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano.

Duyvendak, Jan Julius Lodewijk (a c. di), 1989, *Il libro del signore di Shang*, Adelphi, Milano.

Dyer, Christopher, 1989, *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England, c. 1200-1520*, Cambridge University Press, Cambridge.

Einaudi, Luigi, 1953, *Teoria della moneta immaginaria nel tempo da Carlomagno alla rivoluzione francese*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Einzig, Paul, 1949, *Primitive Money in its Ethnological, Historical, and Ethnographic Aspects*, Pergamon Press, New York.

Eisenstadt, Shmuel N., 1982, «The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics», in *European Journal of Sociology*, a. 23, n. 2, pp. 294-314.

—, 1984, «Heterodoxies and Dynamics of Civilizations», in

Proceedings of the American Philosophical Society, a. 128, n. 2, pp. 104-113.

—, 1986, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany.

Ekejiuba, Felicia Ifeoma, 1972, «The Aro Trade System in the Nineteenth Century», in *Ikenga*, a. 1, n. 1, pp. 11-26; a. 1, n. 2, pp. 10-21.

Elayi, Josette e Elayi, A.G., 1993, *Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (Ve-IVe siècle avant J.-C.)*, Gabalda, Paris.

Ellis, Thomas Peter, 1926, *Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford.

Eltis, David, Behrent, Stephen D., Richardson, David e Klein, Herbert S., 2000, *The Transatlantic Slave Trade: A Database*, Cambridge University Press, Cambridge.

Elyachar, Julia, 2002, «Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt», in *Public Culture*, a. 14, n. 3, pp. 493-513.

—, 2005, *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*, Duke University Press, Durham.

Endres, Rudolf, 1979, «The Peasant War in Franconia» in *The German Peasant War of 1525 – New Viewpoints*, a c. di Bob Scribner e Gerhard Benecke, Allen & Unwin, London, pp. 63-83.

Engels, Donald W., 1978, *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*, University of California Press, Berkeley.

Equiano, Olaudah, 1789, *L'incredibile storia di Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, detto l'Africano*, Epoche, Milano 2008.

Erdosy, George, 1988, *Urbanisation in Early Historic India*, British Archaeological Reports, Oxford.

—, 1995, «City States in North India and Pakistan at the Time of the Buddha», in *The Archaeology of Early Historic South Asia: the Emergence of Cities and States*, a c. di Frank Allichin e George Erdosy, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 99-122.

Essid, Yassine, 1988, «Islamic Economic Thought», in *Preclassical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish*

Enlightenment, a c. di Todd Lowry, Kluwer, Boston, pp. 77-102.

—, 1995, *A Critique of the origins of Islamic economic Thought*, E. J. Brill, Leiden.

Evans-Pritchard, E.E., 1931, «An Alternative Term for “Bride-Price”», in *Man*, a. 31, pp. 36-39.

—, 1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. *I Nuer. Un’anarchia ordinata*, FrancoAngeli, Milano, 2002).

—, 1948, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture for 1948*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1951, *Kinship an Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford.

Falkenhausen, Lothar von, 2005, «The E Jun Qi Metal Tallies: Inscribed Texts and Ritual Contexts», in *Text and Ritual in Early China*, a c. di Martin Kern, University of Washington Press, Seattle, pp. 79-123.

Falkenstein, Adam, 1954, «La cité-temple sumérienne», in *Cahiers d’histoire mondiale,* a. 1, pp. 784-814.

Falola, Toyin e Lovejoy, Paul E. (a c. di), 1994, *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective*, University of Colorado Press, Boulder.

Fardon, Richard, 1985, «Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part I: The Tiv», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 54, n. 4, pp. 2-21.

—, 1986, «Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part II: The Transformations», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 55, n. 1, pp. 77-91.

Faure, Bernard, 1998, «The Buddhist Icon and the Modern Gaze», in *Critical Inquiry*, a. 24, n. 3, pp. 768-813.

—, 2000, *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton University Press, Princeton.

Fayazmanesh, Sasan, 2006, *Money and Exchange: Folktales and Reality*, Routledge, New York.

Federal Reserve Bank of New York, 2008, «The Key to the Gold

Vault»,
http://www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvault.pdf

Federici, Silvia, 1984, *Il grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, FrancoAngeli, Milano.

Feeley-Harnik, Gillian, 1982, «The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 52, n. 2, pp. 31-50.

Fenton, William N., 1978, «Northern Iroquois Culture Patterns», in *Handbook of the North American Indians, vol. 15, Northeast*, W. Sturtevant e B. Trigger (ed. by), Smithsonian Institute Press, Washington D.C., pp. 296-321.

Ferguson, Niall, 2001, *Soldi e potere nel mondo moderno, 1700-2000*, Ponte alle grazie, Milano.

—, 2006, *Colossus. Ascesa e declino dell'impero americano*, Mondadori, Milano.

—, 2009, *Ascesa e declino del denaro. Una storia finanziaria del mondo*, Mondadori, Milano.

Finkelstein, Jacob J., 1960, *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, W. Heffer & Sons, Cambridge.

—, 1961, «Ammisaduqa's Edict and the Babylonian 'Law Codes», in *Journal of Cuneiform Studies*, a. 15, pp. 91-104.

—, 1964a, *Gli antichi greci*, Einaudi, Torino.

—, 1964b, «Between Slavery and Freedom», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 6, n. 3, pp. 233-249.

—, 1965, «Some New Misharum Material and Its Implications», in *Assyriological Studies*, a. 16, pp. 233-246.

—, 1966, «Sex Offenses in Sumerian Laws», in *Journal of the American Oriental Society*, a. 86, pp. 355-372.

Finley, Moses I., 1954, *The World of Odysseus*, Viking Press, New York (trad. it., *Il mondo di Odisseo*, Cappelli, Bologna 1961).

—, 1960. *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, W. Heffer & Sons, Cambridge.

—, 1963. *The ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought*, Viking Press, New York.

—, 1964. «Between Slavery and Freedom», in *Comparative Studies in Society and History* a. 6, n. 3, 233-249.

—, 1974, *The Ancient Economy*, University of California Press, Berkeley.

—, 1980, *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Penguin, London (trad. it., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma-Bari 1981).

—, 1981, *Economy and Society in Ancient Greece*, Penguin, New York (trad. it. *Economia e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari, 1984).

—, 1983, *Politics in the Ancient World*. Cambridge University Press, Cambridge (*La politica nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1985).

—, 1985, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 BC: The Horos Inscriptions*, Transaction Publishers, New Brunswick.

Firth, Raymond, 1959, *Economics of the New Zealand Maori*, R. E. Owen, Wellington.

Fischel, Walter J., 1937, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, Royal Asiatic Society, London.

Fiser, Ivo, 2004, «The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas», in *Trade in Early India*, Ranabir Chakravarti (a c. di), Oxford University Press, Oxford, pp. 166-198.

Fisher, Douglas, 1989, «The Price Revolution: A Monetary Interpretation», in *Journal of Economic History*, a. 49, n. 1, pp. 884-902.

Fitzpatrick, Jim, 2001, *Three Brass Balls: The Story of the Irish Pawnshop*, Collins Press, Dublin.

Flandrin, Jean-Louis, 1984, *La famiglia. Parentela, casa, sessualità nella società preindustriale*, Edizioni di comunità, Milano.

Fleet, John Faithful, 1888, *Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors, Corpus Inscriptionium Indicarum, vol. III*, Government Printer, Calcutta.

Flynn, Dennis, 1978, «A New Perspective on the Spanish Price Revolution: The Monetary Approach to the Balance of Payments», in *Explorations in Economic History*, a. 15, pp. 388-406.

—, 1979, «Spanish-American Silver and World Markets in the Sixteenth Century», in *Economic Forum*, a. 10, pp. 46-71.

—, 1982, «The Population Thesis View of Sixteenth-Century

Inflation Versus Economics and History», in *Munzpragung, Geldumlauf und Wechselkurse/Mintage, Monetary Circulation and Exchange Rates. Akten der C7-Section des 8th International Economic History Congress Budapest 1982*, a c. di F. Irsigler e E. H.G. Van Cauwenberghe, THF-Verlag, Trier, pp. 361-382.

Flynn, Dennis e Giráldez, Arturo, 1995, «Born with a “Silver Spoon”: The Origin of World Trade in 1571», in *Journal of World History*, a. 6, n. 2, pp. 201-211.

—, 2002, «Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century», in *Journal of World History*, a. 13, n. 2, pp. 391-427.

Forstater, Mathew, 2005, «Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa», in *Research in Political Economy*, a. 22, pp. 51-64.

—, 2006, «Taxation: Additional Evidence from the History of Thought, Economic History, and Economic Policy», in M. Setterfield (a c. di), *Complexity, Endogenous Money, and Exogenous Interest Rates*, Edward Elgar, Cheltenham.

Frankfort, Henri, 1948, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, University of Chicago Press, Chicago.

Freuchen, Peter, 1961, *Book of the Eskimo*, World Publishing Co, Cleveland.

Friedman, Thomas L. 2000, *Le radici del futuro: la sfida tra la Lexus e l’ulivo. Che cos’è la globalizzazione e quanto conta la tradizione*, Mondadori, Milano.

Gadamer, Hans-Georg, 1986, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.

Gale, Esson McDowell, 1967, *Discourse on Salt and Iron: A debate on State Control of Commerce and Industry in Ancient China*, (by Huan K’uan), Ch’eng-Wen, Taipei.

Galey, Jean-Claude, 1983, «Creditors, Kings and Death: Determinations and Implications of Bondage in Tehri-Gathwal (Indian Himalayas)», in Charles Malamoud (a c. di) *Debts and Debtors*, Vikas, London, pp. 67-124.

Gallant, Thomas W., 2000, «Honor, Masculinity, and Ritual

Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece», in *American Historical Review*, 105, a. 2, pp. 359-382.

Gardiner, Geoffrey, 2004, «The Primacy of Trade Debts in the Development of Money», in *Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes*, L. Randall Wray (ed.), Edward Elgar, Cheltingham.

Garnsey, Peter, 1996, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 2008, *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gates, Hill, 1989, «The Commoditization of Women in China», in *Signs*, a. 14, n. 4, pp. 799-832.

Geertz, Clifford, 2006, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna.

Geertz, Hildred e Geertz, Clifford, 1975, *Kinship in Bali*, University of Chicago Press, Chicago.

Gernet, Jacques, 1956, *Les aspects economiques du bouddhisme dans la societe chinoise du V^e au X^e siècle*, Ecole francaise d'Extreme-Orient, Paris.

—, 1960, «Les suicides par le feu chez les bouddhiques chinoises de V^e au X^e siècle», in *Melange publies par l'Institut des Hautes Études*, a. 2, pp. 527-558.

—, 1982, *A History of Chinese Civilization*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gerriets, Marilyn, 1978, *Money and Clientship in the Ancient Irish Laws*, Ph.D. dissertation, University of Toronto.

—, 1981, «The Organization of Exchange in Early Christian Ireland», in *Journal of Economic History*, a. 41, n. 1, pp. 171-176.

—, 1985, «Money in Early Christian Ireland According to the Irish Laws», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 27, n. 2, pp. 323-339.

—, 1987, «Kinship and Exchange in Pre-Viking Ireland», in *Cambridge Medieval Celtic Studies*, a. 13, pp. 39-72.

Getz, Trevor R., 2003, «Mechanisms of Slave Acquisition and Exchange in Late Eighteenth Century Anomabu: Reconsidering a Cross-Section of the Atlantic Slave Trade», in *African Economic*

History, a. 31, pp. 75-89.

Ghazanfar, Shaikh M., 1991, «Scholastic Economics and Arab Scholars: The “Great Gap” Thesis Reconsidered», in *Diogenes: International Review of Humane Sciences*; n. 154, pp. 117-133.

—, 2000, «The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links», in *History of Political Economy*, a. 32, n. 4, pp. 857-888.

—, 2003, «*Medieval Islamic Economic Thought: Filling the “Great Gap”*», in European economics, Routledge, New York.

Ghazanfar, Shaikh M. e Islahi, Abdul Azim, 1997, *The Economic Thought of al-Ghazali (450-505 A.H./1058-1111 AD)*, Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University, Jeddah.

—, 2003, «Explorations in Medieval Arab-Islamic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah’s Economics», in *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the «Great Gap» in European Economics*, S. Ghazanfar (a c. di), New York, Routledge, pp. 53-71.

Gibson, Charles, 1964, *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford University Press, Stanford.

Gilder, George, 1982, *Ricchezza e povertà*, Longanesi, Milano.

—, 1990, *Microcosm: The Quantum Revolution in Economics and Technology*, Simon & Schuster, New York.

Glahn, Richard Von, 1996a, *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*, University of California Press, Berkeley.

—, 1996b, «Myth and Reality of China’s Seventeenth Century Monetary Crisis», in *Journal of Economic History*, a. 56, n. 2, pp. 429-454.

Glancey, Jennifer A., 2006, *Slavery in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford.

Gluckman, Max, 1977, *Potere, diritto e rituale nelle societa tribali*, Bollati Boringhieri, Torino.

Goldstone, Jack A., 1984, «Urbanization and Inflation: Lessons from the English Price Revolution of the Sixteenth and Seventeenth Centuries», in *American Journal of Sociology*, a. 89, n. 5, pp. 1122-1260.

—, 1991, «Monetary Versus Velocity Interpretations of the “Price Revolution”: A Comment», in *Journal of Economic History*, a. 51, n. 1, pp. 176-181.

—, 2002, «Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the “Rise of the West” and the Industrial Revolution», in *Journal of World History*, a. 13, n. 2, pp. 323-389.

Goodman, Martin, 1983, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, Valentine Mitchell, London.

Goody, Jack, 1979, *Produzione e riproduzione. Studio comparato della sfera domestica*, FrancoAngeli, Milano.

—, 1990, *The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the pre-Industrial Societies of Eurasia*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1999, *L’Oriente in Occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*, il Mulino, Bologna.

—, 2000, *La famiglia nella storia europea*, Laterza, Roma.

Goody, Jack e Tambiah, Stanley J., 1981, *Ricchezza della sposa e dote*, FrancoAngeli, Milano.

Goitein, Shelomo Dov., 1954, «From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh to Twelfth Centuries», in *Speculum*, a. 29, pp. 181-197.

—, 1957, «The Rise and Fall of the Middle Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times», in *Journal of World History*, a. 3, pp. 583-603.

—, 1964, «The Commercial Mail Service in Medieval Islam», in *Journal of the American Oriental Society*, a. 84, pp. 118-123.

—, 1966, «Banker’s Accounts from the Eleventh Century AD», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 9, pp. 28-66.

—, 1973, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton University Press, Princeton.

—, 2002, *Una società mediterranea*, Bompiani. Milano.

Gordon, Barry, 1982, «Lending at Interest: Some Jewish, Greek, and Christian Approaches, 800 BC-AD 100», in *History of Political Economy*, a. 14, n. 3, pp. 406-426.

—, 1989, *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, E.J. Brill, Leiden.

Gough, Kathleen, 1971, «Nuer Kinship: A Reexamination», in *The Translation of Culture: Essays to E.E. Evans-Pritchard*, T. Beidelman (a c. di), Tavistock Publications, London, pp. 79-123.

Goux, Jean-Joseph, 1990, *Symbolic Economies: After Marx and Freud*, Cornell University Press, Ithaca.

Graeber, David, 1997, «Manners, Deference and Private Property: the Generalization of Avoidance in Early Modern Europe», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 39, n. 4, pp. 694-728.

— 2001, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, New York.

—, 2005, «Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction», in *Anthropological Theory*, a. 5, n. 4, pp. 407-438.

—, 2006, «Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version)», in *Critique of Anthropology*, a. 26, n. 1, pp. 61-81.

—, 2007, *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*, AK Press, Oakland.

—, 2009, «Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations», in *Market and Society: The Great Transformation Today*, a c. di Chris Hann e Keith Hart, pp. 106-132, Cambridge University Press, Cambridge.

Graham, Angus Charles, 1999, *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, Neri Pozza, Vicenza.

—, 1979, «The Nung-Chia “School of the Tillers” and the Origin of Peasant Utopianism in China», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, a. 42, n. 1, pp. 66-100.

—, 1989, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court Press, La Salle.

—, 1994, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. *SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture*, SUNY, Albany.

Grahl, John, 2000, «Money as Sovereignty: The Economics of Michel Aglietta», in *New Political Economy*, a. 5, n. 2, pp. 291-316.

Grandell, Axel, 1977, «The Reckoning Board and Tally Stick», in *Accounting Historians Journal*, a. 4, n. 1, pp. 101-105.

Gray, Robert F., 1968, «Sonjo Bride-Price and the Question of African “Wife Purchase”», in *American Anthropologist*, a. 62, pp. 34-47.

Green, Peter, 1993, *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, University of California Press, Berkeley.

Greengus, Samuel, 1966, «Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites», in *Journal of Cuneiform Studies*, a. 20, pp. 57-72.

—, 1969, «The Old Babylonian marriage contract», in *Journal of the American Oriental Society*, a. 89, pp. 505-532.

—, 1975, «Sisterhood Adoption at Nuzi and the “Wife-Sister” in Genesis», in *Hebrew Union College Annual*, a. 46, pp. 5-31.

—, 1990, «Bridewealth in Sumerian sources», in *Hebrew Union College Annual*, a. 61, pp. 25-88.

Gregory, Christopher A., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, New York.

—, 1998, *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam.

Greider, William, 1989, *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country*, Simon & Schuster, New York.

Grierson, Phillip, 1959, «Commerce in the Dark Ages: a critique of the evidence», in *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, a. 9, pp. 123-140.

—, 1960, «The Monetary Reforms of ‘Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 3, pp. 241-264.

—, 1977, *The Origins of Money*, Athlone Press, London.

—, 1978, «The Origins of Money», in *Research in Economic Anthropology*, a. 1, Journal of the Anthropological Institute Press Greenwich, Greenwich.

—, 1979, *Dark Age Numismatics*, Variorium Reprints, London.

Grosz, Katarzyna, 1983, «Bridewealth and Dowry in Nuzi», in *Images of Women in Antiquity*, a c. di A. Cameron and A. Kuhrt, Wayne State University Press, Detroit, pp. 193-206.

—, 1989, «Some Aspects of the Position of Women in Nuzi», in *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia*, Barbara S. Lesko (a c. di), Scholar's Press, Atlanta, pp. 167-180.

Gudeman, Stephen, 2002, *The Anthropology of Economy*, Blackwell, London.

Guha, Ranjanit, 1999, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Duke University Press, Durham.

Gupta, Parameshwari Lal e T.R. Hardaker, 1985, *Indian Silver Punchmarked Coins: Magadha-Maurya Karshapana Series*, Indian Institute of Research in Numismatic Studies, Nashik.

Guth, Delloyd J., 2008, «The Age of Debt: the Reformation and English Law», in *Tudor Rule and Revolution: Essays for G.R. Elton from His American Friends*, a c. di Delloyd J. Guth e John W. McKenna, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 69-86.

Guyer, Jane I., 1994, «Brideprice», in *The Encyclopedia of Social History*, Peter N. Stearns (a c. di), Taylor & Francis, London, p. 84.

—, 2004, *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa*, University of Chicago Press, Chicago.

Hadot, Pierre, 1995, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Oxford.

—, 2010, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino.

Hallam, Henry, 1854-1855, *Storia costituzionale di Inghilterra. Dal cominciamento del regno di Enrico VII alla morte di Giorgio II*, Pomba, Torino.

Halperin, David, 1990, «The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens», in *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, David Halperin (a c. di), pp. 88-112, Routledge, New York.

Hamashita, Takeshi, 1994, «Tribute Trade System and Modern Asia», in *Japanese Industrialization and the Asian Economy*, a c. di A.J.H. Latham e H. Kawakatsu, Routledge, London-New York, pp. 91-107.

—, 2003, «Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port

networks in the era of negotiations, 1800-1900», in *The resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 year perspectives*, a c. di Giovanni Arrighi, *et al.*, Routledge, London-New York, pp. 15-70.

Hamilton, Earl J., 1934, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*, Harvard University Press, Cambridge.

Hardaker, Alfred, 1892, *A Brief History of Pawnbroking*, Jackson, Ruston and Keeson, London.

Hardenburg, Walter Ernest e Casement, Sir Roger, 1913, *The Putumayo: The Devil's Paradise; Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians therein*, T.F. Unwin, London.

Harding, Alan, 1980, «Political Liberty in the Middle Ages», in *Speculum*, a. 55, n. 3, pp. 423-443.

Harrill, J. Albert, 1998, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Mohr Siebek, Tübingen.

Harris, Edward M., 2006, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Harris, William Vernon (a c. di), 2006, «A Revisionist View of Roman Money», in *Journal of Roman Studies*, a. 96, pp. 1-24.

—, 2008a, «Introduction», in *The monetary systems of the Greeks and Romans*, W. V. Harris (a c. di), Oxford University Press, Oxford, pp. 1-12.

—, 2008b, «The Nature of Roman Money», in *The Monetary Systems of the Greeks and Romans*, W.V. Harris (a c. di), Oxford University Press, Oxford, pp. 174-207.

Harris, Rosemary, 1972, «The History of Trade at Ikom, Eastern Nigeria», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 42, n. 2, pp. 122-139.

Harrison, James P., 1965, «Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars», in *The China Quarterly*, n. 24., pp. 92-118.

Hart, Keith, 1986, «Heads or Tails? Two Sides of the Coin», in *Man*, (N.S.), a. 21, pp. 637-656.

—, 1999, *The Memory Bank: Money in an Unequal World*, Perpetua Books, London.

Huang, Ray, 1974, *Taxation and Governmental Finance in*

Sixteenth-Century China, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1999, *Broadening the Horizons of Chinese History: Discourses, Syntheses, and Comparisons*, M. E. Sharpe, Amonk.

Hawtrey, Ralph G., 1928, *Currency and Credit*, 3rd edition, Longmans, Green and Co., London.

Hayward, Jack, 1959, «Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France», in *International Review of Social History*, a. 4, pp. 261-284.

Heady, Patrick, 2005, «Barter», in *Handbook of Economic Anthropology*, James Carrier (a c. di), Edward Elgar Press, Cheltenham, pp. 262-274.

Hébert, Jean-Claude, 1958, «La Parenté à Plaisanterie à Madagascar: Étude d'Ethnologie Juridique», in *Bulletin de Madagascar*, n. 142-143 (April-May 1958), pp. 122-258.

Heilbron, Johan, 1998, «French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of "Interest" and "Commercial Society"», in *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Björn Wiitrock, Johan Heilbron e Lars Magnusson, (a c. di), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 77-106.

Heinsohn, Gunnar e Steiger, Otto, 1989, «The Veil of Barter: The Solution to "The Task of Obtaining Representations of an Economy in which Money is Essential"», in *Inflation and Income Distribution in Capitalist Crisis: Essays in Memory of Sidney Weintraub*, a c. di J.A. Kregel, NYU Press, New York, pp. 175-202.

Helmholz, Richard H., 1986, «Usury and the Medieval English Church Courts», *Speculum*, a. 56, pp. 364-380.

Herbert, Eugenia W., 2003, *Red Gold of Africa: Copper in Precolonial History and Culture*, University of Wisconsin Press, Madison.

Herlihy, David, 1994, *La famiglia nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.

Herzfeld, Michael, 1980, «Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems», in *Man*, a. 15, pp. 339-351.

—, 1985, *The Poetics of Manhood*, Princeton University Press, Princeton.

Hezser, Catherine, 2003, «The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine», in *Journal for the Study of Judaism*, a. 34, n. 4, pp. 375-424.

Hildebrand, Bruno, 1864, «Natural-, Geld-und Creditwirtschaft», in *Jahrbuch Nationalökonomie, 1864*.

Hill, Christopher, 1996, *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Einaudi, Torino.

Hirschman, Albert O., 1992, *Rival Views of Market Society and other Recent Essays*, Harvard University Press, Cambridge.

—, 1993, *Le passioni e gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano.

Hocart, Alfred M., 1936, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, University of Chicago Press, Chicago.

Hodgson, Marshall G.S., 1974, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, University of Chicago Press, Chicago.

Hoitenga, Dewey J., 1991, *Faith and reason from Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, SUNY Press, Albany.

Holman, Susan R., 2002, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford University Press, New York.

Homans, George, 1958, «Social Behavior as Exchange», in *American Journal of Sociology*, a. 63, n. 6, pp. 597-606.

Homer, Sydney, 1987, *A History of Interest Rates*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Hopkins, Keith, 1984, *Conquistatori e schiavi: sociologia dell'Impero romano*, Boringhieri, Torino.

Hoppit, Julian, 1990,«Attitudes to Credit in Britain, 1680-1790», in *The Historical Journal*, a. 33, n. 2, pp. 305-322.

Hoskins, Janet, 1999, *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*, Routledge, New York.

Hosseini, Hamid S., 1995, «Understanding the Market Mechanism before Adam Smith: Economic Thought in Medieval Islam», in *History of Political Economy*, a. 27, n. 3, pp. 539-561.

—, 1998, «Seeking the Roots of Adam Smith's Division of Labor

in Medieval Persia», in *History of Political Economy*, a. 30, n. 4, pp. 653-681.

—, 2003, «Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap», in *The Blackwell Companion to Contemporary Economics, III: A Companion to the History of Economic Thought*, a c. di Warren J. Samuels, Jeff Biddle e John Bryan Davis, Wiley-Blackwell, London, pp. 28-45.

Houston, Walter J., 2006, *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, T & T Clark, London.

Howel, King, 2006, *Ancient Laws and Institutes of Wales: Laws Supposed to Be Enacted by Howel the Good*, The Lawbook Exchange Ltd, Clark.

Howell, Paul P., 1954, *A Manual of Nuer Law*, International Africa Institute, Oxford University Press, London.

Howgego, Christopher, 1992, «The Supply and Use of Money in the Roman World 200 BC to AD 300», in *Journal of Roman Studies*, a. 82, pp. 1-31.

Hubbard, Jamie, 2001, *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, University of Hawaii, Honolulu.

Hubert, Henri e Mauss, Marcel, 1964, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia.

Hudson, Kenneth, 1982, *Pawnbroking: An Aspect of British Social History*, The Bodley Head, London.

Hudson, Michael, 1992, «Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy – And if So, When?», in *Greece Between East and West: 10th? 8th Centuries BC*, Günter Kopcke e Isabelle Tokumaru (a c. di), Verlag Philipp von Zabern, Mainz, pp. 128-143.

—, 1993, «The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations», Research paper presented at the Henry George School of Social Science, 1992 (http://www.scribd.com/doc/44779428/Michael-Hudson-Lost-Tradition)

—, 2002, «Reconstructuring the Origins of Interest-Bearing

Debt and the Logic of Clean Slates», in *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Hudson, Michael e Marc Van de Mieroop (a c. di), CDL Press, Bethesda, pp. 7-58.

—, 2003a, *Super Imperialism: The Origins and Fundamentals of U.S. World Dominance*, Pluto Press, London.

—, 2003b, «The Creditary/Monetarist Debate in Historical Perspective», in *The State, the Market, and Euro: Chartalism versus Metallism in the Theory of Money*, Stephanie Bell e Edward Nell (a c. di), Edward Elgar Press, Cheltenham, pp. 39-76.

—, 2004a, «The Archeology of Money: Debt vs. Barter Theories of Money», in *Credit and State Theories of Mone*y, Randall Wray (a c. di), Edward Elgar Press, Cheltenham pp. 99-127.

—, 2004b, «The Development of Money-of-Account in Sumer's Temples», in *Creating Economic Order: Record-Keeping, Standardization and the Development of Accounting in the Ancient Near East*, Michael Hudson e Cornelia Wunsch (a c. di), CDL Press, Baltimore, pp. 303-329.

Hudson, Michael e Van de Mieroop, Mark, (a c. di), 2002, *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, MD: CDL Press, Bethesda.

Humphrey, Caroline, 1985, «Barter and Economic Disintegration», in *Man*, a. 20, pp. 48-72.

—, 1994, «Fair Dealing, Just Rewards: the Ethics of Barter in North-East Nepal», in *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach*, Caroline Humphrey e Stephen Hugh-Jones (a c. di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 107-141.

Humphrey, Chris, 2001, *The Politics of Carnival: Festive Misrule in Medieval England*, Manchester University Press, Manchester.

Hunt, William, 1983, *The Puritan Moment: The Coming of Revolution in an English County*, Harvard University Press, Cambridge.

Hutchinson, Sharon, 1996, *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*, University of California Press, Berkeley.

Ibn Battuta, 2006, *I viaggi*, Einaudi, Torino.

Icazbalceta, Joaquin Garcia, 1891, *Fr. Giovanni di Zumarraga dell'Oss. di san Francesco, primo vescovo e arcivescovo di Messico.*

Studio biografico e bibliografico: con un'appendice di documenti inediti, Tip. Del Collegio di S. Bonaventura, Quaracchi.

Ihering, Rudolf von, 1877, *Geist des Romischen Rechts auf den verschieden en Stufen seiner Entwicklung*. (Republished 2003 by Adamant Media Corporation, Berlin.)

Ilwof, Franz, 1882, *Tauschhandel und Geldsurrogate in alter und neuer Zeit*, Graz.

Ingham, Geoffrey, 1996, «Money as a Social Relation», in *Review of Social Economy*, a. 54, n. 4, pp. 507-529.

—, 1999, «Capitalism, Money, and Banking: A Critique of Recent Historical Sociology», in *British Journal of Sociology*, a. 5, n. 1, pp. 76-96.

—, 2000, «"Babylonian Madness": On the Historical and Sociological Origins of Money», in *What is Money*?, a c. di John Smithin, Routledge, New York, pp. 16-41.

—, 2004, *The Nature of Money*, Polity Press, Cambridge.

Ingram, Jill Phillips, 2006, *Idioms of Self-Interest: Credit, Identity and Property in English Renaissance Literature*, Routledge, New York.

Inkori, Joseph E., 1982, «The Import of Firearms into West Africa, 1750 to 1807: A Quantitative Analysis», in *Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies*, J. E. Inkori (a c. di), Hutchinson University Library, London, pp 126-153.

Innes, A. Mitchell, 1913, «What is Money?», in *Banking Law Journal*, (May 1913), pp. 377-408.

—, 1914, «The Credit Theory of Money», in *Banking Law Journal,* (January 1914), pp. 151-168.

Ioannatou, Marina, 2006, *Affaires d'argent dans la correspondance de Cicéron. L'aristocratie sénatoriale face à ses dettes*, De Boccard, Paris.

Isichei, Elizabeth, 1976, *A History of the Igbo People*, Basingstoke, London.

Islahi, Abdul Azim, 1985, «Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism», in *Journal of Research in Islamic Economics*, a. 2, n. 2, pp. 55-65.

—, 2003, *Contributions of Muslim Scholars to Economic*

Thought and Analysis (11-905 A.H./632-1500 A.D.), Islamic Research Center, Jeddah.

Jacob, Guy, 1987, «Gallieni et “l’impot moralisateur” a Madagascar. Théorie, pratiques et conséquences (1901-1905)», in *Revue Francaise d’Histoire d’Outre-mer*, a. 74, n. 277, pp. 431-473.

James, C.L.R., 1968, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l’uomo bianco*, Feltrinelli, Milano.

Jan, Yun-hua, 1964, «Buddhist Self-Immolation in Medieval China», in *History of Religions*, a. 4, n. 2, pp. 243-268.

Janssen, Johannes, 1910, *A History of the German People at the Close of the Middle Ages*, Kegan Paul, London.

Jasnow, Richard Lewis, 2001, «Pre-demotic Pharaonic Sources», in *Security for Debt in Ancient Near Eastern Law*, Westbrook, R. & Jasnow, R (a c. di), Leiden, Boston & Köln, Brill, pp. 35-45.

Jaspers, Karl, 1965, *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano.

—, 2010, *Introduzione alla filosofia*, Raffaello Cortina, Milano.

Jefferson, Thomas, 1961, *Antologia degli scritti politici di Thomas Jefferson: estratti da: Discorsi, Progetti, Pareri, Istruzioni, Note sulla Virginia, Risoluzioni del Kentucky, Lettere*, il Mulino, Bologna.

Jenkinson, C. Hilary, 1911, «Exchequer Tallies», in *Archaeologia*, a. 62, pp. 367-380.

—, 1924, «Medieval Tallies, Public and Private», in *Archaeologia*, a. 74, pp. 289-324

Jevons, W. Stanley, 1876, *La moneta e il meccanismo dello scambio*, F.lli Dumolard, Milano.

—, 1948, *Teoria della economia politica ed altri scritti economici*, Utet, Torino.

Jobert, Bruno, 2003, «De la solidarité aux solidarités dans la rhétorique politique française», in C. Becc and G. Procacci (a c. di), *De la responsabilité solidaire*, Syllepses, Paris, pp. 69-83.

Johnson, Lynn, 2004, «Friendship, Coercion, and Interest: Debating the Foundations of Justtice in Early Modern England», in *Journal of Early Modern History*, a. 8, n. 1, pp. 46-64.

Johnson, Simon, 2009, «The Quiet Coup», in *Atlantic Monthly*,

May 2009, http://www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice.

Jones, David, 2004, *Reforming the Morality of Usury: A Study of Differences that Separated the Protestant Reformers*, University Press of America, Lanham.

Jones, G.I., 1939, «Who are the Aro?», in *Nigerian Field*, a. 8, n. 100-103.

—, 1958, «Native and Trade Currencies in Southern Nigeria during the Eighteenth and Nineteenth Centuries», in *Africa: Journal of the International African Institute*, a. 28, n. 1, pp. 43-56.

—, 1968, «The Political Organization of Old Calabar», in *Efik Traders of Old Calabar*, D. Forde (a c. di), International African Institute, London.

Jones, J. Walter, 1956, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Clarendon Press, Oxford.

Jordan, Kay E., 2003, *From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of Devadasis in India, 1857-1947*, Manohar, Delhi.

Just, Roger, 1989, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, London.

—, 2001, «On the Ontological Status of Honour», in *An Anthropology of Indirect Communication*, Joy Hendry, C.W. Watson (a c. di), ASA Monographs 37, Routledge, London, pp. 34-50.

Kahneman, Daniel, 2003, «A Psychological Perspective on Economics», in *American Economic Review*, a. 93, n. 2, pp. 162-168.

Kallet, Lisa, 2001, *Money and the Corrosion of Power in Thucydides: The Sicilian Expedition and its Aftermath*, University of California Press, Berkeley.

Kaltenmark, Max, 1960, «Ling Pao. Notes sur un terme du taoîsme religieux», in *Mélanges publiés par l’Institut des Hautes Études Chinoises*, a. 2, pp. 559-588.

Kalupahana, David, 1991, *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Motilal Banarsidas, Delhi.

Kamentz, Anya, 2006, *Generation Debt: Why Now is A Terrible Time to Be Young*, Riverhead Books, New York.

Kan, Lao, 1978, «The Early Use of the Tally in China» in *Ancient*

China: Studies in Early Civilization, David T. Roy e Tsuen-hsuin Tsien (a c. di), Chinese University Press, Hong Kong, pp. 91-98.

Kane, Pandurang Vaman, 1968, *History of Dharmasastra*, vol. III, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Kantorowicz, Ernst H., 1989, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino.

Karatani, Kojin, 2003, *Transcritique: On Kant and Marx*, MIT Press, Cambridge.

Keil, Charles, 1979, *Tiv Song*, University of Chicago Press, Chicago.

Keith, Arthur Berriedale, 1925, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard University Press, Cambridge.

Kelly, Amy, 1937, «Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love», in *Speculum*, a. 12, n. 1, pp. 3-19.

Kelly, Fergus, 1988, *A Guide to Early Irish Law*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin.

Kessler, David e Temin, Peter, 2008, «Money and Prices in the Early Roman Empire», in *The Monetary Systems of the Greeks and Romans*, a c. di W.V. Harris, Oxford University Press, Oxford, pp. 137-160.

Keuls, Eva, 1985, *Il regno della fallocrazia. La politica sessuale ad Atene*, il Saggiatore, Milano.

Keynes, John Maynard, 1930, *A Treatise on Money*, MacMillan, London (trad. it., *Trattato della moneta*, Feltrinelli, Milano, 1979).

—, 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money* (trad. it., *Teoria generale dell'occupazione dell'interesse, della moneta*, UTET, Torino 1971).

Keyt, David, 1997, *Aristotle: Politics Books VII and VIII*, Clarendon Press, Oxford.

Khan, Mir Siadat Ali, 1929, «The Mohammedan Laws against Usury and How They Are Evaded», in *Journal of Comparative Legislation and International Law*, Third Series, a. 11, n. 4, pp. 233-324.

Kieschnick, John, 1997, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Kim, Henry S., 1991, *Storia delle crisi finanziarie*, Laterza, Roma-Bari.

—, 2001, «Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money», in A. Meadows e K. Shipton (a c. di), *Money and Its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford University Press, Oxford, pp. 7-21.

—, 2002, «Small Change and the Moneyed Economy», in *Money, Labour and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Paul Cartledge, Edward E. Cohen e Lin Foxhall (a c. di), Routledge, New York.

Kindleberger, Charles P., 1987, *Storia della finanza nell'Europa occidentale*, Laterza, Roma-Bari.

Kirschenbaum, Aaron, 1985, «Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages», in *The Jewish Quarterly Review*, a. 75, n. 1, pp. 270-289.

Kitch, Aaron, 2007, «The Character of Credit and the Problem of Belief in Middleton's City Comedies», in *Studies in English Literature*, a. 47, n. 2, pp. 403–426.

Klein, Martin A., 2000, «The Slave Trade and Decentralized Societies», in *Journal of African History*, a. 41, n. 1, pp. 49-65.

Knapp, Georg Friedrich, 1905, *Staatliche Theorie des Gelde*, Leipzing, Dunker und Humblot.

Knapp, Keith N., 2004, «Reverent Caring: The Parent-son Relation in Early Medieval Tales of Filial Offspring», in *Filial Piety in Chinese Thought and History*, Alan Kam-leung Chan e Sur-hoon Tan (a c. di), Routledge, London, pp. 44-70.

Ko, Dorothy, JaHyun Kim Haboush e Joan R. Piggott (a c. di), 2003, *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, University of California Press, Berkeley.

Kohn, Livia, 2000, *Daoism handbook*, E. J. Brill, Leiden.

—, 2002, *Monastic Life in Medieval Daoism: a Cross-cultural Perspective*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Kopytoff, Igor e Miers, Suzanne, 1977, «African "Slavery" as an Institution of Marginality», in *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, Suzanne Miers e Igor Kopytoff (a c. di), University of Wisconsin Press, Madison, pp. 1-84.

Korver, Jan, 1934, *Die Terminologie Van Het Crediet-Wezen En*

Het Grieksch, H.J. Paris, Amsterdam.

Kosambi, Damodar Dharmanand, 1965, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, Routledge & Kegan Paul, London.

—, 1966, *Ancient India: A History Of Its Culture And Civilization*, Pantheon Books, New York.

—, 1981, *Indian Numismatics*, Orient Longman, Hyderabad.

—, 1996, *An Introduction to the Study of Indian History*, Popular Prakashan, Bombay.

Kraan, Alfons van der, 1983, «Bali: Slavery and Slave Trade», in *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia*, Anthony Reid (a c. di), St. Martin's Press, New York, pp. 315-340.

Kraay, Colin M., 1964, «Hoards, Small Change and the Origin of Coinage», in *Journal of Hellenic Studies*, a. 84, pp. 76-91.

Kramer, Samuel Noah, 1963, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*, University of Chicago Press, Chicago.

—, 1969, *The Sacred Marriage: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Indiana University Press, Bloomington.

Kropotkin, Peter, 1979, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, Edizioni Anarchismo, Catania.

Kulischer, Joseph, 1926, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Munich.

Kuran, Timur, 1995, «Islamic Economics and the Islamic Subeconomy», in *Journal of Economic Perspectives*, a. 9, n. 4, pp. 155-173.

—, 2005, «The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence», in *American Journal of Comparative Law*, a. 53, n. 4, pp. 785-834.

Kurke, Leslie, 1995, «Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient "Pornography."», in *Arion*, Third Series, a. 4, n. 2, pp. 49-57.

—, 1997, «Inventing the "Hetaira": Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece», in *Classical Antiquity*, a. 16, n. 1, pp. 106-150.

—, 2002, *Coins, Bodies, Games, and Gold: the Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton University Press, Princeton.

Kuznets, Solomon, 1933, «Pawnbroking», in *Encyclopaedia of*

the Social Sciences, Edwin R. A. Seligman (a c. di), voll. 7, n. 38, MacMillan, New York.

Labib, Subhi Y, 1969, «Capitalism in Medieval Islam», in *The Journal of Economic History*, a. 29, n. 1, pp. 79-96.

Ladner, Gerhardt B., 1979, «Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison», in *Speculum*, a. 54, n. 2, pp. 223-256.

Lafitau, Joseph François, 1974, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, William N. Fenton e Elizabeth L. Moore (a c. di), Champlain Society, Toronto.

LaFleur, William R,. 1986, *The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, University of California Press, Berkeley.

Lafont, Bertrand, 1987, «Les filles du roi de Mari», in *La femme dans le Proche-orient antique*, a c. di J-M. Durand, ERC, Paris, pp. 113-123.

Lambert, Maurice, 1971, «Une Inscription nouvelle d'Entemena prince de Lagash», in *Revue du Louvre*, a. 21, pp. 231-236.

Lambert, Wilfried G., 1992, «Prostitution», in *Aussenseiter und Randgruppen: Beitrage zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, V. Haas (a c. di), Universitatsverlag, Konstanz, pp. 127-157.

Lamotte, Etienne, 1997, *Karmasiddhi Prakarana: The Treatise on Action by Vasubandhu*, Asian Humanities Press, Freemont.

Lane, Frederic Chapin, 1934, *Venetian Ships and Shipbuilders of the Renaissance*, Johns Hopkins, Baltimore.

Langholm, Odd, 1979, *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, Universitetsforlaget, Oslo.

—, 1984, *The Aristotelian Analysis of Usury*, Universitetsforlaget, Bergen.

—, 1992, *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, 29, (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters), E. J. Brill, Leiden.

—, 1996, «The Medieval Schoolmen, 1200-1400», in *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, S. Todd Lowry e Barry Gordon (a c. di), E.J. Brill, Leiden, pp. 439-502.

—, 1998, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 2002, *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, E.J. Brill, Leiden.

Lapidus, Ira, 1995, «State and Religion in Islamic Societies», in *Past and Present*, n. 151, pp. 3-27.

—, 2002, *A History of Islamic Societies*, (2nd edition), Cambridge University Press, Cambridge.

Larson, Pier, 2000, *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*, Heinemann, Portsmouth.

Latham, A.J.H., 1971, «Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Pre-colonial Era», in *Journal of African History*, a. 12, n. 4, pp. 599-605.

—, 1973, *Old Calabar 1600-1891: The Impact of the International Economy Upon a Traditional Society*, Clarendon Press, Oxford.

—, 1990, «The Pre-Colonial Economy; The Lower Cross Region», in *A History of the Cross River Region of Nigeria*, Monday B. Abasiattai (a c. di), University of Calabar Press, Calabar, pp. 70-89.

Laum, Bernard, 1924, *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung ueber den sakralen Ur-sprung des Geldes*, J.C.B. Mohr, Tübingen.

Law, Robin, 1994, «On Pawning and Enslavement for Debt in the Pre-colonial Slave Coast», in *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective*, Falola, Toyin e Paul E. Lovejoy (a c. di), University of Colorado Press, Boulder, pp. 61-82.

Le Guin, Ursula, 1976, *I reietti dell'altro pianeta*, Editrice Nord, Milano.

Leach, Edmund R., 1961, *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, London.

—, 1983, «The Kula: An Alternative View», in *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Jerry Leach (a c. di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 529-538.

Le Goff, Jacques, 1987, *La borsa o la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Laterza, Roma-Bari.

Le Rider, George, 2001, *La naissance de la monnaie. Pratiques monétaires de l'Orient ancient*, Presses universitaires de France, Paris.

Lee, Ian, 2000, «Entella: The Silver Coinage of the Campanian Mercenaries and the Site of the First Carthaginian Mint, 410-409 BC», in *Numismatic Chronicle*, a. 160, pp. 1-66.

Leenhardt, Maurice, 1967, *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, University of Chicago Press, Chicago.

Lemche, Niels Peter, 1975, «The "Hebrew Slave": Comments on the Slave Law, Ex. XXI 2-11», in *Vetus Testamentum*, a. 25, pp. 129-44.

—, 1976, «The Manumission of Slaves: The Fallow Year, The Sabbatical Year, The Jobel Year», in *Vetus Testamentum*, a. 26, pp. 38-59.

—, 1979, *Andurarum* e *Misharum*, «Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East» in *Journal of Near Eastern Studies,* a. 38, pp. 11-18.

—, 1985, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

Lerner, Abba P., 1947, «Money as a Creature of the State», in *American Economic Review, Papers and Proceedings*, a. 37, n. 2, pp. 312-317.

Lerner, Gerda, 1980, «The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia», in *Signs*, a. 11, n. 2, pp. 236-254.

—, 1983, «Women and Slavery», in *Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies*, a. 4, n. 3, pp. 173-198.

—, 1989, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York.

Letwin, William, 2003, *Origins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660-1776*, Routledge, London.

Lévi, Sylvain, 1898, *La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas*, Ernest Leroux, Paris.

—, 1938, *L'Inde civilisatrice*, Institut de Civilisation Indienne, Paris.

Lévi-Strauss, Claude, 1943, «Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud», in *Renaissance*, Ecole Libre des Hautes Études, a. 1, n. 1 e 2.

—, 1966, *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano.

Lévy-Bruhl, Lucien, 1981, *La mentalità primitive*, Einaudi, Torino.

Lewis, Mark Edward, 1990, *Sanctioned Violence in Early China*, State University of New York Press, Albany.

Li, Xueqin, 1985, *Eastern Zhou and Qin Civilizations*, Yale University Press, New Haven.

Liddell, Henry George e Scott, Robert, 1983, *Dizionario illustrato greco-italiano*, Le Monnier, Firenze.

Lindholm, Charles, 1982, *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*, Columbia University Press, New York.

Linebaugh, Peter, 1982, «Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times», in *Social History*, a. 7, n. 3, pp. 319-328.

—, 1993, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 2008, *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley.

Littlefield, Henry, 1963, «The Wizard of Oz: Parable on Populism», in *American Quarterly*, a. 16, n. 1, pp. 47-98.

Llewellyn-Jones, Lloyd, 2003, *Aphrodite's Tortoise: The Veiled Woman of Ancient Greece*, Classical Press of Wales, Swansea.

Locke, John, 1984,

Locke, John. 1680-1690. *Two Treatises on Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (trad. it., *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1984).

—, 1691, «Further Considerations Concerning Raising the Value of Money», in *The Works of John Locke*, vol. 5, pp. 131-206, W. Otridge & Son, London 1812 (trad. it., *Ragionamenti sopra la moneta*, ICEB, Milano 1986).

Loizos, Peter, 1977, «Politics and Patronage in a Cypriot Village, 1920-1970», in Ernest Gellner e John Waterbury (a c. di), *Patrons and Clients*, Duckworth, London, pp. 115-135.

Lombard, Maurice, 1947, «Les bases monétaires d'une suprématie économique: l'or musulman du VII^e^ au XI^e^ siècle», in

Annales, a. 2, pp. 143-160.
—, 2003, *Golden Age of Islam*, Markus Wiener Publishers, Princeton.
Loraux, Nicole, 1993, *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes*, Princeton University Press, Princeton.
Lorton, David, 1977, «The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 20, n. 1, pp. 2-64.
Lovejoy, Paul F. e Richardson, David, 1999, «Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade», in *American Historical Review*, a. 104, n. 333-355.
—, 2001, «The Business of Slaving: Pawnship in Western Africa, c. 1600-1810», in *Journal of African History*, a. 42, n. 1, pp. 67-84.
—, 2004, «“This Horrid Hole”: Royal Authority, Commerce and Credit at Bonny, 1690-1840», in *Journal of African History*, a. 45, n. 3, pp. 363-392.
Lusthaus, Dan, 2002, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yoga¯ca¯ra Buddhism and the Cheng Wei-shih lun*, Vol. 13 of Curzon critical studies in Buddhism, New York, Routledge.
Macaulay, Baron Thomas Babington, 1886, *The History of England, from the Accession of James the Second*, Longmans, Green and co, London.
MacDonald, James, 2006, *A Free Nation Deep in Debt: The Financial Roots of Democracy*, Princeton University Press, Princeton.
MacDonald, Scott B. e L. Gastmann, Albert, 2001, *A History of Credit & Power in the Western World*, Transaction Publishers, New Brunswick.
MacIntosh, Marjorie K., 1988, «Money Lending on the Periphery of London, 1300-1600», in *Albion*, a. 20, n. 4, pp. 557-571.
Mackay, Charles. 1854, *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions: And the Madness of Crowds*, Voll. 1-2, G. Routledge and sons, London.
MacKenney, Richard, 1987, *Tradesmen and Traders: The World*

of the Guilds in Venice and Europe (c. 1250-c. 1650), Barnes & Noble, Totowa.

MacPherson, Crawford Brough, 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford.

Maekawa, Kazuya, 1974, «The Development of the É-MÍ in Lagash during Early Dynastic III», in *Mesopotamia*, n. 8-9, pp. 77–144.

Maitland, Frederick William, 1908, *The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered*, Cambridge University Press, Cambridge.

Malamoud, Charles, 1983, «The Theology of Debt in Brahmanism», in *Debts and Debtors*, Charles Malamoud (a c. di), London, Vices, pp. 21-40.

—, 1988, «Présentation», *in Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Charles Malamoud (a c. di), Paris, EHESS, pp. 7-15.

—, 1998, «Le paiement des actes rituals dans l'Inde védique», in *La Monnaie Suzerain*, Michael Aglietta e André Orlean (a c. di), Editions Odile Jacob, Paris, pp. 35-54.

Malinowski, Bronislaw, 1978, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma.

Maloney, Robert P., 1983, «The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking», in *Vigiliae Christianae*, a. 27, n. 4, pp. 241-265.

Mann, Bruce H., 2002, *Republic of Debtors: Bankruptcy in the Age of American Independence*, Harvard University Press, Cambridge.

Marco Aurelio, 1994, *Pensieri*, Mondadori, Milano.

Martin, Randy, 2002, *The Financialization of Everyday Life*, Temple University Press, Philadelphia.

Martzloff, Jean-Claude, 2006, *A History of Chinese Mathematics*, Springer Verlag, Berlin.

Marx, Karl. 1853, «The British Rule in India», in *New-York Daily Tribune*, June 25, 1853.

—, 1970, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma.

—, 1977, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino.

—, 1985, *Forme economiche precapitalistiche*, Editori Riuniti, Milano.

Mathews, Robert Henry, 1931, *Mathews' Chinese-English Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge.

Mathias, Peter, 1979a, «Capital, Credit, and Enterprise in the Industrial Revolution», in *The Transformation of England: Essays in The Economic and Social History of England in the Eighteenth Century*, Peter Mathias, (a c. di), Taylor & Francis, London, pp. 88-115.

—, 1979b, «The People's Money in the Eighteenth Century: The Royal Mint, Trade Tokens and the Economy», in *The Transformation of England: Essays in the Economic and Social History of England in the Eighteenth Century*, Peter Mathias (a c. di), Taylor & Francis, London, pp. 190-208.

Maunder, Peter, Danny Myers, Nancy Wall, Roger LeRoy Miller, 1991, *Economics Explained* (Third Edition), Harper Collins, London.

Mauro, Frédéric, 1993, «Merchant Communities, 1350-1750», in *The Rise of Merchant Empires: Long-distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, James D. Tracy (a c. di), Cambridge University Press, London, pp. 255-286.

Mauss, Marcel, 1925, «Commentaires sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation supreme», *Revue celtique*, a. 42, pp. 324-329.

—, 1969, *Manuale d'etnografia*, Jaca Book, Milano.

—, 2002, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino.

Meillassoux, Claude, 1992, *Antropologia della schiavitù. Il parto del guerriero e del mercante*, Mursia, Milano.

Menefee, Samuel Pyeatt, 1981, *Wives for Sale: An Ethnographic Study of British Popular Divorce*, Blackwell, Oxford.

Mendelsohn, Isaac, 1949, *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the*

First Millennium, Greenwood Press, Westport.

Menger, Karl, 1892, «On the Origins of Money», in *Economic Journal*, a. 2, n. 6, pp. 239-255.

Meyer, Marvin W., 1999, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook: Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Midelfort, H.C. Erik, 1996, *Mad Princes of Renaissance Germany*, University of Virginia Press, Charlottesville.

Midnight Notes Collective, 2009, «Promissory Notes: From Crises to Commons», (http://www.midnightnotes.org/Promissory%20Notes.pdf).

Mielants, Eric, 2001, «Europe and China Compared», in *Review*, a. *25,* n. 4, pp. 401-449.

—, 2005, «The Invention of Interest: Sumerian Loans», in *The Origins of Value: The Financial Innovations That Created Modern Capital Markets*, William N. Goetzmann e K. Geert Rouwenhorst (a c. di), Oxford University Press, Oxford, pp. 17-30.

—, 2007, *The Origins of Capitalism and the «Rise of the West»*, Temple University Press, Philadelphia.

Mieroop, Marc Van De, 2005, «A History of Near Eastern Debt?», in *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Hudson, Michael e Marc Van de Mieroop (a c. di), CDL, Bethesda, pp. 59-95.

Mez, Adam, 1932, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, C. Winter.

Miller, Joseph, 1988, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830,* Madison, University of Wisconsin Press.

Miller, Robert J., 1961, «Monastic Economy: The Jisa Mechanism», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 3, n. 4, pp. 427-438.

Miller, William, 1993, *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Cornell University Press, Ithaca.

—, 2008, *Occhio per occhio*, UTET, Torino.

Millett, Paul, 1989, «Patronage and its Avoidance», in *Patronage in Ancient Society*, A. Wallace-Hadrill (a c. di), Routledge,

London, pp. 15-47.

—, 1991a, *Lending and Borrowing in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1991b, «Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society», in *Nomos*, P. Cartiledge, P.C. Millett e S.C. Todd (a c. di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 167-194.

Millon, Frances, 1955, *When Money Grew on Trees: A Study of Cacao in Ancient Mesoamerica*. Ph.D dissertation, Columbia University.

Mises, Ludwig von, 1959, *L'azione umana. Trattato di economia*, UTET, Torino.

Misra, Shive Nandan, 1976, *Ancient Indian Republics: from the Earliest Times to the 6th Century A.D.*, Upper India Publishing House, Delhi.

Mitamura, Taisuke, 1970, *Chinese Eunuchs: The Structure of an Intimate Politics*, Charles E. Tuttle Company, Rutland.

Mitchell, Richard E., 1993, «Demands for Land Redistribution and Debt Reduction in the Roman Republic», in *Social Justice in the Ancient World*, K.D. Irani e Morris Silver (a c. di), Greenwood Press, Westport, pp. 199-214.

Montanari, Franco, 2004, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino.

Morgan, Lewis Henry, 1881, *Houses and House-Life of the American Aborigines*, [1965 edition], University of Chicago Press, Chicago.

—, 1974, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Feltrinelli, Milano.

—, 1988, *La Lega degli Ho-de'-no-sau-nee, o Irochesi*, CISU, Roma.

Moser, Thomas, 2000, «The Idea of Usury in Patristic Literature», in *The Canon in the History of Economics: Critical Essays*, Michales Psalidopoulos (a c. di), Routledge, London, pp. 24-44.

Moses, Larry W, 1976, «T'ang Tribute Relations with the Inner Asian Barbarian», in *Essays on T'ang society: The Interplay of Social, Political and Economic Forces*, Perry, John C. e Bardwell L. Smith (a

c. di), Brill, Leiden, pp. 61-89.

Moulier-Boutang, Yann, 2002, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, Manifestolibri, Roma.

Muhlenberger, Steven, e Phil Paine, 1997, «Democracy in Ancient India», in World History of Democracy site, http://www.infinityfoundation.com/ECITdemocracyindiaframeset.htm.

Muldrew, Craig, 1993a, «Interpreting the Market: The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England», in *Social History*, a. 18, n. 2, pp. 163-183.

—, 1993b, «Credit and the Courts: Debt Litigation in a Seventeenth-Century Urban Community», *The Economic History Review*, New Series, a. 46, n. 1, pp. 23-38.

—, 1996, «The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England», in *The Historical Journal*, a. 39, n. 4, pp. 915-942.

—, 1998, *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, Palgrave, New York.

—, 2001, «“Hard Food for Midas”: Cash and its Social Value in Early Modern England», in *Past and Present*, n. 170, pp. 78-120.

Mundill, Robin R., 2002, *England’s Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge University Press, Cambridge.

Munn, Nancy, 1986, *The Fame of Gawa*: *A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Munro, John H., 2003a, «The Monetary Origins of the “Price Revolution”: South German Silver Mining, Merchant Banking, and Venetian Commerce, 1470-1540», in *Global Connections and Monetary History, 1470-1800*, D. Flynn, A. Giráldez e R. Von Glahn (a c. di), Ashgate, Burlington, pp. 1-34.

—, 2003b, «The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, Rents, and Negotiability», in *International History Review*, a. 25, n. 3, pp. 505-562.

—, 2007, «Review of Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*», EH.Net Economic History Services, Jan 15 2007, URL: http://eh.net/node/2741.

Müri, Walter, 1931, *Symbolon: Wort-und sachgeschichtliche Studie*, Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium Bern, Bern.

Murphy, George, 1961, «[Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism]: Comment», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 3, n. 4, pp. 439-442.

Myers, Milton L., 1983, *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*, University of Chicago Press, Chicago.

Nag, Kalidas e Dikshitar, V.R. Ramachandra, 1927, «The Diplomatic Theories of Ancient India and the Arthashastra» in *Journal of Indian History*, a. 6, n. 1, pp. 15-35.

Nakamura, Kyōko Motomochi, 1996, *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition: The Nihon* Ryo¯iki *of the Monk* Kyo¯kai, Routledge, London.

Naskar, Satyendra Nath, 1996, *Foreign Impact on Indian Life and Culture (c. 326 B.C. to c. 300 A.D.)*, Abhinav Publications, Delhi.

Naylor, Robin Thomas, 1985, *Dominion of Debt: Centre, Periphery and the International Economic Order*, Black Rose Books London.

Nazpary, Jomo, 2001, *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*, Pluto, London.

Nelson, Benjamin, 1967, *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Sansoni, Firenze.

Nerlich, Michael, 1987, *Ideology of Adventure: Studies in Modern Consciousness, 1100-1750*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Nicholls, David, 2003, *God and Government in an «Age of Reason»*, Routledge, New York.

Noah, Monday Efiong, 1990, «Social and Political Developments: The Lower Cross Region, 1600-1900», in *A History of the Cross River Region of Nigeria*, Abasiattai, Monday B. (a c. di), University of Calabar Press, Calabar, pp. 90-108.

Nolan, Patrick, 1926, *A Monetary History of Ireland*, King, London.

Noonan, John T, 1957, *The Scholastic Analysis of Usury*,

Harvard University Press, Cambridge.

Norman, K.R, 1975, «As'oka and Capital Punishment: Notes on a Portion of As'oka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction», in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, a. 1, n. 16-24.

North, Robert, 1954, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Pontifical Biblical Institute, Rome.

Northrup, David, 1978, *Trade Without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria*, Clarendon Press, Oxford.

—, 1995, *Indentured Labor in the Age of Imperialism, 1834-1922*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nwaka, Geoffrey I., 1978, «Secret Societies and Colonial Change: A Nigerian Example (Sociétés secrètes et politique coloniale: un exemple nigerian)», in *Cahiers d'Études Africaines*, a. 18, n. 69/70, pp. 187-200.

Nwauwa, Apollos Okwuchi, 1991, «Integrating Arochukwu into the Regional Chronological Structure», in *History in Africa*, a. 18, pp. 297-310.

O'Brien, George, 1920, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, Longmans, Green & Co, London.

Ohnuma, Reiko, 2007, *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*, Columbia University Press, New York.

Olivelle, Patrick, 1992, *The Asrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, Oxford.

—, 2005, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the* Ma¯nava-Dharmas'a¯stra, Oxford University Press, Oxford.

—, 2006, «Explorations in the Early History of Dharmaśāstra, in *Between the Empires: Society in India* 300 *BC to* 400 *CE*, Patrick Olivelle (a c. di), Oxford University Press, New York, pp. 169-190.

—, 2009, «Dharmaśāstra: A Literary History», in *The Cambridge Handbook of Law and Hinduism*, a c. di T. Lubin and D. Davis, pp. 112-143, Cambridge University Press, Cambridge.

Oliver, Douglas, 1955, *A Solomon Island Society*, Harvard

University Press, Cambridge.

Onvlee, Louis, 1980, The Significance of Livestock on Sumba, in *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* James J. Fox (a c. di), Harvard University Press, Cambridge, pp. 195-207.

Oppenheim, Leo, 1980, *L'antica Mesopotamia ritratto di una civilta scomparsa*, Newton Compton, Roma.

Orléan, André, 1998, «La monnaie autoréférentielle» in M. Aglietta e A. Orléan (a c. di), *La monnaie souveraine*, cit, pp. 359-386.

Orlove, Benjamin, 1986, «Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches», in *Current Anthropology*, a. 27, n. 2, pp. 85-106.

Orr, Leslie C., 2000, *Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu*, Oxford University Press, Oxford.

Ottenberg, Simon, 1958, «Ibo Oracles and Intergroup Relations», in *Southwestern Journal of Anthropology*, a. 14, n. 3, pp. 295-317.

Ottenberg, Simon e Ottenberg, Phoebe, 1962, «Afikpo Markets: 1900-1960», in *Markets in Africa*, Paul Bohannan and George Dalton (a c. di), Northwestern University Press, Chicago, pp. 118-169.

Ottenberg, Simon e Knudsen, Linda, 1985, «Leopard Society Masquerades: Symbolism and Diffusion», in *African Arts*, a. 18, n. 2, pp. 37-44.

Oxfeld, Ellen, 2004, «"When You Drink Water, Think of its Source": Morality, Status, and Reinvention in Chinese Funerals», in *Journal of Asian Studies*, a. 63, n. 4, pp. 961-990.

Ozment, Steven, 1983, *When Fathers Ruled*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pagden, Anthony, 1989, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino.

Palat, Ravi Arvind, 1986, «Popular Revolts and the State in Medieval South India: A Study of the Vijayanagara Empire (1360-1565)», *Bijdragen tot de taal-, Land-, en Volkenkunde*, CXII, pp. 128-44.

—, 1988, *From World-Empire to World-Economy: Southeastern*

India and the Emergence of the Indian Ocean World-Economy (1350-1650), Ph. D. Dissertation, State University of New York at Binghamton.

Parker, Arthur, 1926, *An Analytical History of the Seneca Indians*, Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association, Rochester, NY.

Parker, David B., 1994, «The Rise and Fall of The Wonderful Wizard of Oz as a “Parable on Populism”», in *Journal of the Georgia Association of Historians*, a. 15, n. 49-63.

Parkes, Henry Bamford, 1959, *Gods and Men: The Origins of Western Culture*, Vintage Books, New York.

Parkin, Michael e King, David, 1995, *Economics (Second Edition)*, Addison-Wesley Publishers, London.

Parks, Time, 2005, *Medici Money: Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence*, Norton, New York.

Partridge, Charles, 1905, *Cross River Natives: Being Some Notes on the Primitive Pagans of Obubura Hill District, Southern Nigeria*, Hutchinson & Co, London.

Pasadika, Bhikkhu, 1997, «The Concept of avipranāśa in Nāgārjuna», in *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Y. Karunadasa*, Kuala Lumpur, Y. Karunadasa Felicitation Committee. & Chi Ying Foundation, pp. 516-523.

Pateman, Carole, 1997, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma.

Patterson, Orlando, 1982, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge.

Pearson, Michael N., 1982, «Premodern Muslim Political Systems», in *Journal of the American Oriental Society*, a. 102, n. 1, pp. 47-58.

Peng, Xinwei, 1994, *A Monetary History of China (Zhongguo Huobi Shi*), 2 voll., Western Washington University, Bellingham.

J.G. Peristiany (a c. di), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Trinity Press, London, pp. 191-242.

Perlman, Mark e Robert McCann, Charles, 1998, *The Pillars of Economic Understanding: Ideas and Traditions*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Peters, E.L., 1967, «Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouins of Cyrenaica», in *Africa*, a. 37, pp. 261-282.

Phillips, William D., 1985, *Slavery From Roman Times to the Early Transatlantic Trade*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Picard, Olivier, 1975, «La “fiduciarité” des monnaies métalliques en Grèce», in *Bulletin de la Société Française de Numismatique* a. 34, n. 10, pp. 604-609.

Pietz, William, 1985, «The Problem of the Fetish», in *RES, Journal of Anthropology and Aesthetics*, a. 9, pp. 5-17.

Pigou, Arthur Cecil, 1949, *The Veil of Money*, Macmillan, London.

Platone, 1994, *Simposio*, Adelphi, Milano.

—, 2005, *Le leggi*, Rizzoli, Milano.

—, 2006, *La repubblica*, Rizzoli, Milano.

Polanyi, Karl, 1978a, «Aristotle Discovers the Economy», in K. Polanyi, C. Arensberg e H. Pearson (a c. di), *Traffici e mercati negli antichi imperi: le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi, Torino.

—, 1978b, «The Economy as an Instituted Process», in K. Polanyi, C. Arensberg e H. Pearson (a c. di), *Op. cit.*, Glencoe, The Free Press, pp. 243-269.

—, 1980, «The Semantics of Money Uses», in *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica*, Einaudi, Torino.

—, 1990, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.

Poliakov, Léon., 1974, *I banchieri ebrei e la Santa Sede dal 13° al 17° secolo*, Newton Compton, Roma.

Polo, Marco, *Il libro di Messer Marco Polo cittadino di Venezia detto Milione dove si raccontano le meraviglie del mondo*, a c. di Luigi Foscolo Benedetto, Treves, Milano-Roma.

Pomeranz, Kenneth, 2004, *La grande divergenza. La Cina, l'Europa e la nascita dell'economia mondiale moderna*, il Mulino, Bologna.

Powell, Marvin A., 1978, «A Contribution to the History of

Money in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage», in *Festschrift Lubor Matous*, B. Hruska e G. Comoroczy (a c. di), Budapest, a. 2, pp. 211-243.

—, 1979, «Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives», in *Studies in Honor of Tom B. Jones*, M. A. Powell e R. H. Sack (a c. di), Amsterdam, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, pp. 71-109.

—, 1999, «*Wir mussen unsere nisch Nutzen*: Monies, Motives and Methods in Babylonian economics», in *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Proceedings of the First Mos Symposium (Ledien* 1997*)*, J. G. Derksen (a c. di), Nederlands Historich-Archeologisch Instiuut, Istanbul, pp. 5-24.

Prakash, Gyan, 2003, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Cambridge University Press, Cambridge.

Prakash, Satya e Rajendra Singh, 1968, *Coinage in Ancient India*, Research Institute of Ancient Scientific Studies, Delhi.

Price, Jacob M., 1980, *Capital and Credit in British Overseas Trade: The View from the Chesapeake, 1700-1776*, Harvard University Press, Cambridge.

—, 1989, «What Did Merchants Do? Reflections on British Overseas Trade, 1660-1790», in *The Journal of Economic History*, a. 49, n. 2, pp. 267-284.

—, 1991, «Credit in the Slave Trade and Plantation Economies», in Barbara L. Solow (a c. di), *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 313-317.

Price, Martin Jessop, 1983, «Thoughts on the Beginnings of Coinage», in *Studies in Numismatic Method Presented to Philip Grierson*, C.N.L. Brooke et al. (a c. di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-10.

Proudhon, Pierre-Joseph, 1960, *Che cos’e la proprieta? Ricerche sul principio del diritto e del governo*, Laterza, Bari.

Puett, Michael J., 2002, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard University Press, Cambridge.

Quiggin, A. Hingston, 1949, *A Survey of Primitive Money: The Beginning of Currency*, Methuen, London.

Quilter, Jeffrey e Urton, Gary, 2002, *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*, University of Texas, Austin.

Radford, R.A., 1945, «The Economic Organization of a POW Camp», in *Economica*, a. 12, n. 48, pp. 189-201.

Raglan, FitzRoy, Richard Somerset, Baron, 1931, «Bride Price», in *Man*, a. 31, p. 75.

Rahman, Fashur, 1964, «Riba and Interest», in *Islamic Studies* a. 3, pp. 1-43.

Rai, G.K., 1981, *Involuntary Labour in Ancient India*, Chaitanya Press, Allahabad.

Ray, Nicholas Dylan, 1997, «The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations», in *Arab Law Quarterly*, a. 12, n. 1, pp. 43-90.

Reden, Sitta van, 1997, «Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis», in *Journal of Hellenic Studies*, a 117, pp. 154-176.

—, 2003, *Exchange in Ancient Greece*, Duckworth, London.

Reeves, Eileen, 1999, «As Good as Gold: The Mobile Earth and Early Modern Economics», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, a. 62, pp. 126-166.

Reid, Anthony, 1983, *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia*, St. Martin's Press, New York.

Renger, Johannes, 1983, «Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial. Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C.», in *Circulation of Goods in Non-palatial Contexts in the Ancient Near East*, A. Archi (a c. di), Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 31-123.

—, 1994, «On Economic Structures in Ancient Mesopotamia», in *Orientalia*, a. 18, pp. 157-208.

Retours, Robert de, 1952, «Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)», in *T'oung Pao*, a. 41, n. 1/3, pp. 1-148.

Rhys Davids, Caroline A.F., 1901, «Economic Conditions in Ancient India», in *The Economic Journal*, a. 11, n. 43, pp. 305-320.

—, 1922, «Economic Conditions According to Early Buddhist Literature», in *The Cambridge History of India*, vol. 1, *Ancient India*,

E. J. Rapson (a c. di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 198-219.

Richard, R.D., 1926, «Early History of the Term Capital», in *Quarterly Journal of Economics,* a. 40, n. 2, pp. 329-338.

Richards, Audrey, 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford University Press, London.

Richter, Daniel K., 1983, «War and Culture: The Iroquois Experience», in *William and Mary Quarterly*, 3d Series, a. 40, pp. 528-559.

Rickett, W. Allyn, 1998, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (2 voll.), Princeton University Press, Princeton.

Riepe, Dale Maurice, 1961, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*, University of Washington Press, Seattle.

Risso, Patricia, 1995, *Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*, Westview Press, Boulder.

Robertson, Pat, 1992, *The Secret Kingdom*, Word Publishing, Dallas-London.

Robinson, Rachel Sargent, 1973, *The Size of the Slave Population at Athens During the Fifth and Fourth Centuries Before Christ*, Greenwood Press, Westport.

Robisheaux, Thomas, 1989, *Rural Society and the Search for Order in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rockoff, Hugh, 1990, «The “Wizard of Oz” as a Monetary Allegory», in *Journal of Political Economy*, a. 98, n. 4, pp. 739-760.

Rodinson, Maxine, 1978, *Islam and Capitalism*, University of Texas Press, Austin.

Roetz, Heiner., 1993, *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, SUNY, Albany.

Rohrlich, Ruby, 1980, «State Formation in Sumer and the Subjugation of Women», in *Feminist Studies*, a. 6, n. 1, pp. 76-102.

Roitman, Janet, 2003, «Unsanctioned Wealth; Or, the Productivity of Debt in Northern Cameroon», in *Public Culture*, a. 15, n. 2, pp. 211-237.

Roover, Raymond de, 1944, «What is Dry Exchange? A Contribution to the Study of English Mercantilism», in *Journal of Political Economy*, a. 52, pp. 250-266

—, 1946, «The Medici Bank» in *Journal of Economic History*, a. 6, pp. 24-52, pp. 153-172.

—, 1948, *Money, Banking, and Credit in Mediæval Bruges*, Mediaeval Academy of America, Cambridge.

—, 1967, «The Scholastics, Usury and Foreign Exchange», in *Business History Review*, a. 41, n. 3, pp. 257-271.

—, 1970, *The Il Banco Medici. Dalle origini al declino: 1397-1494*, La Nuova Italia, Firenze.

Rospabé, Philippe, 1993, «Don Archaïque et Monnaie Sauvage», in *MAUSS: Ce Que Donner Vuet Dire: Don et Intéret*, Éditions la découverte, pp. 33-59, Paris.

—, 1995, *La Dette de Vie. Aux origines de la monnaie sauvage*, Editions la Découverte/MAUSS, Paris.

Rotours, Robert de, 1952, «Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)», in *T'oung Pao*, a. 41, pp. 1-148.

Ruel, Malcolm, 1969, *Leopards and Leaders*, Tavistock, London.

Rule, John, 1986, *The Labouring Classes in Early Industrial England, 1750-1850*, Longman, London.

Saggs, Henry William Frederick, 1962, *The Greatness That Was Babylon*, Mentor Books, New York.

Sahlins, Marshall,1980, *L'economia dell'Età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano.

—, 1981, «The Stranger-king or Dumézil among the Fijians» in *Journal of Pacific History*, a. 16, pp. 107-132.

—, 1987, «Slavery and the Roman Family», in *Classical Slavery*, Moses Finley (a c. di), Frank Cass, London, pp. 82-110.

—, 1988, «Cosmologies of Capitalism», in *Proceedings of the British Academy*, a. 74, pp. 1-51.

—, 1996, «The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology», *Current Anthropology*, a. 37, n. 3, pp. 395-428.

—, 2004, *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, University of Chicago Press, Chicago.

—, 2010, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano.

Saller, Richard P., 1984, «"Familia, Domus", and the Roman Conception of the Family», in *Phoenix*, a. 38, n. 4, pp. 336-355.

Samuel, Geoffrey, 2003, «Property, Obligations: Continental and Comparative Perspectives», in *New Perspectives on Property Law, Human Rights, and the Home*, Alastair Hudson (a c. di), Cavendish Publications, London, pp. 295-318.

Samuelson, Paul A., 1958, «An exact Consumption-loan Model of Interest with or without the Social Contrivance of Money», in *The Collected Scientific Papers of Paul A. Samuelson*, vol. 1, J. Stiglitz (a c. di), MIT Press, Cambridge, pp. 219-233.

—, 1983, *Economia*, Zanichelli, Bologna.

Sarthou-Lajous, Nathalie, 1997, *L'ethique de la dette*, Presses Universitaires de France, Paris.

Sasso, Michael, 1978, «What is the Ho-Tu?», *History of Religions*, a. 17, n. 314, pp. 399-416.

Scammel, Jeffrey Vaughan, 1981, *The world encompassed: The first European Maritime Empires, 800-1650*, Taylor & Frances, London.

Schaps, David, 2004, *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

—, 2006, «The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China», XIV International Economic History Congress, Helsinki.

Scheidel, Walter, 2006, «The Divergent Evolution of Coinage in Eastern and Western Eurasia», Princeton/Stanford Working Papers in Classics (April 2006): www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf.

—, 2007, «The Monetary Systems of the Han and Roman Empires», (available at http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/110505.pdf).

—, 2009, *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford University Press, Oxford.

Schlemmer, Bernard, 1983, *Le Menabe. Histoire d'une colonization*, ORSTOM, Paris.

Schneider, Jane, 1971, «Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies», in *Ethnology*, a. 10, pp. 1-24.

Schoenberger, Erica, 2008, «The Origins of the Market Economy: State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 50, n. 3, pp. 663-691.

Schofield, Phillipp R. e N.J. Mayhew (a c. di), 2002, *Credit and Debt in Medieval England, c. 1180-c. 1350*, Oxbow, London.

Schopen, Gregory, 1994, «Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mu¯lasarva¯stiva¯da-vinaya», in *Journal of the American Oriental Society*, a. 114, n. 4, pp. 527-554.

—, 1995, «Monastic Law Meets the Real World: A Monk's Continuing Right to Inherit Family Property in Classical India», in *History of Religions*, a. 35, n. 2, pp. 101-123.

—, 1997, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawaii Press, Honolulu.

—, 2004, *Buddhist Monks and Business Matters: still more Papers on Monastic Buddhism in India*, University of Hawaii Press , Honolulu.

Schumpeter, Joseph, 1990, *Storia dell'analisi economica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Schwartz, Benjamin I., 1975, «The Age of Transcendence» in *Daedalus*, a. 104, pp. 1-7.

—, 1986*. The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge.

Scott, Tom, and Bob Scribner (a c. di), 1991, *The German Peasants' War: A History in Documents*, Atlantic Highlands: Humanities Press.

Sea, Thomas F., 2007, «The German Princes' Responses to the Peasants' Revolt of 1525» in *Central European History*, a. 40, n. 2, pp. 219-240.

Seaford, Richard, 1994, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford University Press,

Oxford.

—, 1998, «Tragic Money», in *Journal of Hellenic Studies*, a. 110, pp. 76-90.

—, 2002, «Review: Reading Money: Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece», in *Arion*, Third Series, a. 9, n. 3, pp. 145-165.

—, 2004, *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sée, Henri Eugène, 1928, *Modern Capitalism: Its Origin and Evolution*, Adelphi, New York.

Seebohm, Frederic, 1877, *The Era of the Protestant Revolution*, Longmans, Green, London.

Seidel, Anna, 1983, «Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha», in *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein*, Michel Strickmann (a c. di), Institute Belge des Hautes Études Chinoises, vol. 2, Bruxelles, pp. 291-371.

Servet, Jean-Michel, 1981, «Primitive Order and Archaic Trade. Part I», *Economy and Society*, a. 10, n. 4, pp. 423-450.

—, 1982, «Primitive Order and Archaic Trade. Part II», in *Economy and Society*, a. 11, n. 1, pp. 22-59.

—, 1994, «La fable du troc», numero spécial de la revue *XVIIIe siècle, Economie et politique* (sous la direction Gerard Klotz, Catherine Larrere et Pierre Retat), n. 26, pp. 103-115.

—,1998, «Demonétarisation et remonétarisation en Afrique-Occidentale et Équatoriale (XIXe-XXe siècles)», in *La Monnaie souveraine*, cit., pp. 289-324.

—, 2001, «Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie», *Revue numismatique*, 2001, pp. 15-32.

Sharma, J.P., 1968, *Republics in Ancient India: c 1500 – c. 500 BC*, E.J. Brill, Leiden.

Sharma, Ram Sharan, 1958, *Sudras in Ancient India*, Mohtial Banarsidas, Delhi.

—, 1965, «Usury in Medieval India (A.D. 400-1200)», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 8, n. 1, pp. 56-77.

—, 1987, *Urban Decay in India c. 300 – c. 1000*, Munshiram Manoharlal, Delhi.

—, 1988, *Moneta, linguaggio e pensiero*, il Mulino, Bologna.

—, 2001, *Early medieval Indian Society: a Study in Feudalisation*, Orient Longman, Hyderbad.

Shell, Marc, 1978*, The Economy of Literature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Sheridan, R.B. 1958, «The Commercial and Financial Organization of the British Slave Trade, 1750-1807», in *The Economic History Review*, New Series, a. 11, n. 2, pp. 249-263.

Silver, Morris, 1985, *Economic Structures of the Ancient Near East*, Taylor & Francis, London.

Singer, Sholom A., 1964, «The Expulsion of the Jews from England in 1290», in *The Jewish Quarterly Review*, New Series, a. 55, n. 2, pp. 117-136.

Skinner, Quentin, 2001, *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino.

Smith, Adam, 1762, *Lectures on Jurisprudence*, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. 5, Liberty Fund (1982 edition), Indianapolis.

—, 1975, *La ricchezza delle nazion*i, Utet, Torino.

—, 2001, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano.

Smith, Edwin e Andrew Murray Dale, 1968, *The Ila Speaking Peoples Of Northern Rhodesia*, 2 voll., Kessinger, London.

Smith, Timothy, 1983, «Wampum as Primitive Valuables», in *Research in Economic Anthropology*, a. 5, pp. 225-246.

Snell, F.J., 1919, *The Customs of Old Englan*d, Methuen, London.

Solow, Barbara, 1987, «Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run», in *Journal of Interdisciplinary History*, a. 17, n. 4, pp. 711-737.

Sonenscher, Michael, 2007, *Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton University Press, Princeton.

Spufford, Peter, 1988, *Money and Its Use in Medieval Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

Spyer, Patricia, 1997, «The Eroticism of Debt: Pearl Divers, Traders, and Sea Wives in the Aru Islands of Eastern Indonesia», in

American Ethnologist, a. 24, n. 3, pp. 515-538.

Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice De, 1981, *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Cornell University Press, Ithaca.

Stannard, David E., 2001, *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Starr, Chester G., 1977, *The Economic and Social Growth of Early Greece. 800-500 BC*., Oxford University Press, New York.

Stein, Siegfried, 1953, «Laws of Interest in the Old Testament», in *Journal of Theological Studies*, a. 4, pp. 161-170.

—, 1955, «The Development of the Jewish Law of Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England», in *Historia Judaica*, a. 17, pp. 3-40.

Stein, Stanley J., e Stein, Barbara H., 2000, *Silver, Trade, and War: Spain and America in the Making of Early Modern Europe*, Johns Hopkins, Baltimore.

Steinkeller, Piotr, 1980, «The Renting of Fields in early Mesopotamia and the Development of the Concept of "Interest" in Sumerian», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 24, pp. 113-145.

—, 2003, «Money-Lending Practices in Ur III Babylonia: the Question of Economic Motivation», in *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Hudson, Michael e Marc Van de Mieroop (a c. di), CDL, Bethesda, pp. 109-137.

Stiglitz, Joseph e Driffill, John, 2000, *Economics*, W.W. Norton, New York.

Stol, Marten, 1995, «Women in Mesopotamia», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 38, n. 2, pp. 123-144.

Stone, Lawrence, 1983, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Einaudi, Torino.

—, 1990, *Road to Divorce: England 1530-1987*, Oxford University Press, Oxford.

Stone, Willard E., 2005, «The Tally: An Ancient Accounting Instrument», in *Abacus*, a. 11, n. 1, pp. 49-57.

Stout, William, 1742, [1967], *The Autobiography of William Stout of Lancaster 1665-1752*, John Duncan Marshall (a c. di),

Manchester University Press, Manchester.

Strickmann, Michel, 2002, *Chinese Magical Medicine*, Stanford University Press, Stanford.

Subrahmanyam, Sanjay, 1996, «Of Imarat and Tijarat: Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 37, n. 4, pp. 750-780.

Sun, Guang-Zhen, 2008, «Fragment: Nasir ad-Din Tusi on Social Cooperation and the Division of Labor: Fragment from The Nasirean Ethics», in *Journal of Institutional Economics*, a. 4, n. 3, pp. 403-413.

Sutton, David. 2004, «Anthropology's Value(s)», in *Anthropological Theory*, a. 4, n. 3, pp. 373–379.

Swann, Nancy Lee, 1950, *Food and Money in Ancient China: The Earliest Economic History of China to A.D. 25. Han Shu 24 with Related Texts. Han Shu 91 and Shih-chi 129*, Princeton University Press, Princeton.

Tag El-Din, Saif I., 2007, «Capital and Money Markets of Muslims: The Emerging Experience in Theory and Practice», in Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, n. 1-2, pp. 54-71.

Tambiah, Stanley J., 1973, (trad. it. 1981), «Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia», in *Ricchezza della sposa e dote*, Jack Goody e S. J. Tambiah (a c. di), FrancoAngeli, Milano, pp. 59-169.

—, 1989, «Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India», in *Current Anthropology*, a. 30, n. 4, pp. 413-434.

Tambo, David C., 1976, «The Sokoto Caliphate Slave Trade in the Nineteenth Century», in *International Journal of African Historical Studies*, a. 9, n. 2, pp. 187-217.

Taussig, Michael, 1984, «Culture of Terror-Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture», in *Comparative Studies in Society and History*, a. 26, n. 3, pp. 467-497.

—, 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, University of Chicago Press, Chicago.

Taylor, Quentin P., 2005, «Money and Politics in the Land of Oz», in *The Independent Review*, a. 9, n. 3, pp. 413-426.

Tebbutt, Melanie, 1983, *Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*, St. Martin's Press, New York.

Teiser, Stephen F., 1988, *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press, Princeton.

Testart, Alain, 1997, «Le mise en gage de personnes: sociologie comparative d'une institution», in *Archives Européenes de Sociologie*, a. 38, pp. 38-67.

—, 1998, «Pourquoi la condition de l'esclave s'ameliore-t-elle en regime despotique?», in *Revue française de sociologie*, a. 39, n. 1, pp. 3-38

—, 2000, «L'Esclavage pour dettes en Asie Orientale», in *Moussons*, a. 2, pp. 3-29.

—, 2001, *Esclave, la dette et le pouvoir: études de sociologie comparative*, Errance, Paris.

—, 2002, «The Extent and Significance of Debt Slavery», in *Revue Française de Sociologie*, a. 43, pp. 173-204.

Testart, Alain, Valerie Lécrivain, Dimitri Karadimas e Nicolas Govoroff, 2001, «Prix de la fiancée et esclavage pour dettes. Un exemple de loi sociologique», in *Études rurales,* n. 159-160, pp. 9-33.

Thapar, Romila, 1995, «The First Millennium BC in Northern India», in *Recent Perspectives of Early Indian History*, R. Thapar (a c. di), Book Review Trust, Delhi, pp. 87-150.

—, 2002, «The Role of the Army in the Exercise of Power in Ancient India», in *Army and Power in the Ancient World. Vol. 37 of Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien*, Ángelos Chaniótis, Pierre Ducre (a c. di), Heidelberg, Franz Steiner Verlag, pp. 25-39.

Thesleff, Holgar, 1989, «Platonic Chronology», in *Phronesis*, a. 34, n. 1, pp. 1-26.

Théret, Bruno, 1992, *Régimes économiques de l'ordre politique: esquisse d'une théorie régulationniste des limites de l'Etat*, Presses Universitaires de France, Paris.

—, 1995, *L'État, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne* (direction de publication), Éditions la

Découverte, Paris.

—, 1999, «The Socio-Cultural Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro», in *Journal of Consumer Policy*, a. 22, pp. 51-79.

—, 2007, *La monnaie dévoilée par ses crises* (direction de publication), Editions de l'EHESS, Paris, voll. 2, vol. 1, «Monnaies métalliques», vol. 2, «Monnaies autoréférentielles. Les autres monnaies en Allemagne et en Russie au XXème siècle».

—, 2008, «Les trios états de la monnaie. Approche interdisciplinaire du fait monétaire», in *Revue Economique*, a. 59, n. 4, pp. 813-842.

Thierry, François, 1992, *Monnaies de Chine*, Bibliothèque nationale, Paris.

—, 2001, «Sur les spécifités fondamentales de la monnaie chinoise», in *Aux origines de la monnaie*, Alain Testart (a c. di), Éditions Errance, Paris, pp. 109-144.

Thomas, Keith, 1985, *La religione e il declino della magia: le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Mondadori, Milano.

Thompson, Edward Palmer, 1971, «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century», in *Past & Present*, a. 50, pp. 76-136.

Thurnwald, Richard C, 1916, «Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea», in *Memoirs of the American Anthropological Association*, a. 8, pp. 251-391.

Tierney, Brian, 2002, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, il Mulino, Bologna.

Todorov, Tzvetan, 1984, *La conquista dell'America: il problema dell'altro*, Einaudi, Torino.

Tong, James W., 1989, *Disorder Under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty*, Stanford University Press. Stanford.

Tortella, Gabriel e Francisco Comîn, 2002, «Fiscal and Monetary Institutions in Spain, 1600-1900», in *Transferring wealth and power from the old to the new world: monetary and fiscal institutions in the 17th through the 19th century*, Michael D. Bordo e

Robert Cortés Conde (a c. di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 140-186.

Trawick, Margaret, 1992, *Notes on Love in a Tamil Family*, University of California Press, Berkeley.

Trevett, Jeremy, 2000, *Apollodoros the Son of Pasion*, Clarendon Press, Oxford.

—, 2001, «Coinage and Democracy at Athens» in A. Meadows e K. Shipton (a c. di), *Money and Its Uses in the Ancient Greek* World, Oxford University Press, Oxford, pp. 23–34.

Trombert, Eric, 1995, *Le crédit à Dunhuang. Vie matérielle et société en Chine médiévale*, Ihec/Inst.Hautes Etudes, Paris.

Tseayo, Justin Iyorbee, 1975, *Conflict and Incorporation in Niger. The Integration of the Tiv*, Gaskiya, Zaria.

Tuck, Richard, 1979, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tull, Herman Wayne, 1989, *The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, SUNY, Albany.

Tully, James, 1993, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tuma, Elias, 1965, «Early Arab Economic Policies, 1st/7th–4th/10th Centuries», in *Islamic Studies*, a. 4, n. 1, pp. 1-23.

Uchendo, Victor, 1967, «Some Principles of Haggling in Peasant Markets», in *Economic Development and Cultural Change*, a. 16, n. 1, pp. 37-50.

Udovitch, Abraham L., 1970, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton University Press, Princeton.

—, 1975, «Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East» in *Studia Islamica*, a. 41, pp. 5-21.

Uebach, Helga, 2008, «From Red Tally to Yellow Paper: the Official Introduction of Paper in Tibetan Administration in 744/745» in *Revue d'Etudes Tibétaines*, a. 14, pp. 57-69.

Usher, Abbot Payson, 1914, «The Origin of the Bill of Exchange», in *Journal of Political Economy*, a. 22, pp. 566-576.

—, 1934, «The Origins of Banking: The Primitive Bank of Deposit, 1200-1600», in *Economic History Review*, a. 4, n. 4, pp. 399-428.

—, 1943, *The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe*, Harvard University Press, Cambridge.

Valenze, Deborah M., 2006, *The Social life of Money in the English Past*, Cambridge University Press, Cambridge.

Valeri, Valerio, 1994, «Buying Women but no Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huaulu Alliance», in *Man* (n.s.), a. 29, pp. 1-26.

—, 2001, «Feasts», in *Fragments from Forests and Libraries*, Carolina Academic Press, Durham, pp. 1-27.

Van Der Toorn, Karel, 1989, «Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel», in *Journal of Biblical Literature*, a. 108, n. 2, pp. 193-205.

Vance, Eugene, 1973, «Signs of the City: Medieval Poetry as Detour», in *New Literary History*, a. 4, n. 3, pp. 557-574.

—, 1986, «Chrétien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange», in *Yale French Studies*, a. 70, pp. 42-62.

Vaneigem, Raoul, 1999, *Trattato del saper vivere ad uso delle giovani generazioni*, Malatempora, Roma.

Veenhof, Karl, 1997, «"Modern" Features in Old Assyrian Trade», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 40, pp. 336-366.

Verellen, Franciscus, 2006, «The Dynamic Design: Ritual and Contemplative Graphics in Daoist Scriptures», in *Daoism in History: Essays in Honor of Liu Rs'un-yan*, Quanlen Liu, Benjamin Penny (a c. di), London, Routledge, pp. 159-182.

Verlinden, Charles, 1970, *The Beginnings of Modern Colonization: Eleven Essays with an Introduction*, Cornell University Press, Ithaca.

VerSteeg, Russ, 2000, *Early Mesopotamian Law*, Carolina Academic Press, Durham.

—, 2002, *Law in Ancient Egypt*, Carolina Academic Press, Durham.

Veyne, Paul-Marie, 1979, «Mythe et réalité de l'autarcie à Rome», in *Revue des études anciennes*, a. 81, pp. 261-280.

Vice, Roy L., 1988, «Leadership and Structure of the Tauber Band during the Peasants' War in Franconia», in *Central European*

History, a. 24, n. 2, pp. 175-195.

Vickers, Adrian, 1996, *Bali: a Paradise Created*, Periplus Editions, Singapore.

Vickers, Michael J., 1985, «Early Greek Coinage, a Reassessment», in *Numismatic Chronicle*, a. 145, n. 1-44.

Vijaisri, Priyadarshini, 2004, *Recasting the Devadadi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*, Delhi, Kanishka.

Villey, Michel, 1946, «L'Idee du droit subjectif et les systemes juridiques romains», in *Revue historique de droit*, series, a. 4, pp. 201-227.

Viotti Bonfanti, Alessandra, 1991, Dizionario cinese-italiano, italiano-cinese, Firenze, Le Lettere.

Vondeling, Jan, 1961, *Eranos* (with a summary in English), Amsterdam, Gron.

Wade, Geoffrey, 2004, «The Zheng He Voyages: A Reassessment», in *Asia Research Institute Working Paper,* n. 31, Oct 2004.

Wake, Christopher, 1997, «The Great Ocean-going Ships of Southern China in the Age of Chinese Maritime Voyaging to India, Twelfth to Fifteenth Centuries», in *International Journal of Maritime History*, a. 9, n. 2, pp. 51-81.

Walker, Garthene, 1996, «Expanding the Boundaries of Female Honour in Early Modern England», in *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series, a. 8, pp. 235-245.

Walker, James Broom, 1875, «Notes on the Politics, Religion, and Commerce of Old Calabar», in *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, a. 6, pp. 119-124.

Wallace, Robert B., 1987, «The Origin of Electrum Coinage», in *American Journal of Archaeology*, a. 91, pp. 385-397.

Wallace-Hadrill, Andrew (a c. di), 1989, *Patronage in Ancient Society* (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, vol. 1), Routledge, London.

Wallerstein, Immanuel, 1974, *The Modern World System, vol.* 1, Academic Press, New York.

—, 1989, «The French Revolution as a World-Historical Event»,

in *Social Research*, a. 56, n. 1, pp. 33-52.

—, 1991, «Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down», in *Journal of Modern History*, a. 63 (2), pp. 354-361.

—, 2001, *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Walsh, Michael J., 2007, «The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism», in *Journal of the American Academy of Religion*, a. 75, n. 2, pp. 353–382.

Walter of Guisborough, 1954, *The Chronicle of Walter of Guisborough*, a c. di H. Rothwell, Camden, London.

Warburton, David, 2000, «Before the IMF: The Economic Implications of Unintentional Structural Adjustment in Ancient Egypt», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 43, n. 2, pp. 65 -131.

—, 2001, «State and economy in ancient Egypt», in *World System History: the social science of long-term change*, Robert Denemark, Jonathan Friedman, Barry Gills e George Modelski (a c. di), Routledge, New York, pp. 169-184.

Wartburg, Marie Louise von, 1995, «Production de sucre de canne à Chypre», in *Coloniser au Moyen Age*, Michel Balard e Alain Ducellier (a c. di), A. Colon, Paris, pp. 126-131.

Waswo, Richard, 1996, «Shakespeare and the Formation of the Modern Economy», in *Surfaces*, a. 6, n. 217, http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html.

—, 2004, «Crises of Credit: Monetary and Erotic Economies in the Jacobean Theater», in *Plotting early modern London: new essays on Jacobean City comedy,* Dieter Mehl, Angela Stock, Anne-Julia Zwierlein (a c. di), Ashgate Publishing, London, pp. 55-74.

Watson, Alan, 1987, *Roman Slave Law*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Watson, James L., 1980, «Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants, and Heirs», in *Asian and African Systems of Slavery*, James L. Watson (a c. di), Cambridge University Press, pp. 223-250, Cambridge.

Weber, Max, 1924, *Gesammelte Aufsätze zur Soziale-und*

Wirtschaftegeschichte, Tubingen (English version: *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, Verso, London).

—, 1995, *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano.

—, 2007, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma.

Wennerlind, Carl, 2003, «Credit-money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-century England», in *History of Political Economy*, a. 35, pp. 234-261.

Westbrook, Raymond, 1971, «Jubilee Laws», in *Israel Law Review,* a. 6, pp. 209-226.

—, 1984, «The Enforcement of morals in Mesopotamian Law», in *Journal of the American Oriental Society*, a. 104, pp. 753-756.

—, 1988, *Old Babylonian Marriage Law*, Archlv für Orientforschung, Beiheft 23, F. Burger, Horn.

—, 1990, «Adultery in Ancient Near Eastern Law», in *Revue biblique*, a. 97, pp. 542-580.

—, 1991, *Property and the Family in Biblical Law*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

—, 1995, «Slave and Master in Ancient Near Eastern Law», in *Chicago-Kent Law Review*, a. 70, pp. 1631-1676.

—, 1999, «Vitae Necisque Potestas», in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, a. 48, n. 2, pp. 203-223.

Westenholz, Joan Goodnick, 1989, «Tamar, *Qedesa, Qadistu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia», in *Harvard Theological Review*, a. 82, pp. 245-265.

Westermann, William L., 1955, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, American Philosophical Society, Philadelphia.

Whelan, T.S., 1979, *The Pawnshop in China*, Centre for Chinese Studies, University of Michigan, Ann Arbor.

Whitaker, C.W.A., 2002, *Aristotle's De interpretatione: Contradiction and Dialectic*, Oxford University Press, Oxford.

White, Jenny Barbara, 2004, *Money Makes us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*, Routledge, London.

Whiting, John Roger Scott, 1971, *Trade Tokens: A Social and Economic History*, Newton Abbot, London.

Wiedemann, Thomas, 1981, *Greek and Roman Slavery*,

Routledge, New York.

Wiener, Margaret J., 1995, *Visible and Invisible Realms: Power, Magic, and Colonial Conquest in Bali*, University of Chicago Press, Chicago.

Wilbur, C. Martin, 1943, *Slavery in China during the Former Han Dynasty*, Anthropological Series, a. 34, Chicago Field Museum of Natural History, Chicago.

Wilcke, Claus, 1985, «Familiengründung im alten Babylonien», in *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, E.W Müller (a c. di), Alber, Freiburg-München, pp. 213-317.

Williams, Brett, 2004, *Debt for Sale: A Social History of the Credit Trap*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Williams, Carl O., 1937, *Thraldom in Ancient Iceland: A Chapter in the History of Class Rule*, University of Chicago Press, Chicago.

Williams, Eric, 1971, *Capitalismo e schiavitù*, Laterza, Bari.

Williamson, George Charles, 1889, *Trade Tokens issued in the Seventeenth Century in England, Wales, and Ireland, by Corporations, Merchants, Tradesmen, etc. Illustrated by numerous Plates and Woodcuts, and containing Notes of Family, Heraldic, and Topographical Interest respecting the various Issuers of the Tokens*, E. Stock, London.

Wilson, Monica Hunter, 1951, «Witch Beliefs and Social Structure», in *The American Journal of Sociology*, a. 56, n. 4, pp. 307-331.

Wink, André, 2002, *Al-Hind: Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th-11th Centuries*, E.J. Brill, Leiden.

Wirszubski, Chaim, 1957, *Libertas: il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Laterza, Bari.

Wolf, Robert L, 1954, «The Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople», in *Speculum*, a. 29, pp. 45-85.

Wong, Roy Bin, 1997, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Cornell University Press, Ithaca.

—, 2002, «Between Nation and World: Braudelian Regions in Asia», in *Review*, a. 26, n. 1, pp. 1-45.

Wood, Diana, 2002, *Medieval Economic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wordie, J.R., 1983, «The Chronology of English Enclosure, 1500-1914», in *Economic History Review*, *2nd ser*., a. 26, pp. 483-505.

Wray, Randall L., 1990, *Money and Credit in Capitalist Economies*, Edward Elgar, Aldershot.

—, 1998, *Understanding Modern Money: the Key to full Employment and Price Stability*, Edward Elgar, Cheltenham.

—, 1999, «An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present», in *Journal of Post Keynesian Economics*, a. 21, n. 4, pp. 679-687.

—, 2000, *Credit and State Theories of Money*, Edward Elgar, Cheltenham.

Wright, David P., 2009, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford University Press, Oxford.

Wrightson, Keith, 1980, «Two Concepts of Order: Justices, Constables and Jurymen in Seventeenth-Century England», in *An Ungovernable People: The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, John Brewer e John Styles (a c. di), Hutchinson, London, pp. 21-46.

Wrightson, Keith e David Levine, 1979, *Poverty and Piety in an English Village*, Cambridge University Press, Cambridge.

Xu, Zhuoyun e Dull, Jack L., 1980, *Han Agriculture: the Formation of early Chinese Agrarian Economy, 206 B.C.- A.D. 220*, University of Washington Press, Seattle.

Yang, Bin, 2002, «Horses, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective», in *Journal of World History*, a. 15, n. 3, pp. 281-322.

Yang, Lien-Sheng, 1971, *Money and Credit in China: A Short History*, Harvard-Yenching Institute Monographs 12, Harvard University Press, Cambridge.

Yates, Robin D. S., 2002, «Slavery in Early China: A Socio-Cultural Approach», in *Journal of East Asian Archaeology*, a. 3, n. 1-2, pp. 283-331.

Yoffee, Norman, 1998, «The Economics of Ritual at Late

Babylonian Kish», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, a. 41, n. 3, pp. 312-343.

Yü, Ying-Shih, 1967, *Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure in Sino-Barbarian Economic Relations*, University of California Press, Berkeley.

Yung-Ti, Li, 2006, «On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China», in *Journal of East Asian Archaeology*, a. 5, pp. 1-26.

Zell, Michael, 1996, «Credit in the Pre-Industrial English Woollen Industry», in *The Economic History Review*, New Series, a. 49, n. 4, pp. 667-691.

Zmora, Hillay, 2006, «The Princely State and the Noble Family: Conflict and Co-operation in the Margraviates Ansbach-Kulmbach in the Early Sixteenth Century», in *The Historical Journal*, a. 49, pp. 1-21.

Zürcher, Erik, 1958, *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, vol. 11 of Sinica Leidensia, E.J. Brill, Leiden.

Sommario